# LEIB UND SEELE IN DER SPRACHE SENECAS

## EIN BEITRAG ZUR SPRACHLICHEN FORMULIERUNG DER MORALISCHEN ADHORTATIO

*

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN ABTEILUNG

DER H. PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT BASEL

VORGELEGT VON

FRITZ HUSNER

AUS BASEL

Diss.
Basel
1924.

*11263

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Proff. J. Stroux und G. Jachmann.

Basel, den 7. Juli 1924.

Der Dekan
P. VonderMühll.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die Dissertation erscheint gleichzeitig in gleicher Form als Supplementheft Nr. 3 des Philologus, Suppl.-Bd. 17, 1924.

# Vorwort.

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, auf Grund der Stiltheorie Senecas an einem Beispiel die sprachliche Formulierung der von ihm vorgetragenen Lehren zu untersuchen und damit einen Beitrag zum Verständnis des Stiles Senecas und der moralischen Adhortatio überhaupt zu liefern. Diese Untersuchung könnte für Seneca in vollem Umfange gemacht werden; die vorliegende Arbeit mußte sich damit begnügen, die sprachliche Form eines Zentralgedankens, des Verhältnisses von Leib und Seele, zu verfolgen. Die Einleitung versucht zunächst, aus Äußerungen Senecas die Theorie eines affektvollen Stiles in der moralischen Adhortatio darzulegen und eine knappe Übersicht über die pessimistisch-dualistische Einschätzung des Leibes im Altertum bis auf Seneca zu geben. So wird die Grundlage für die sprachliche Formung und den Inhalt des zu untersuchenden Gedankenkomplexes gewonnen. Der Hauptteil der Arbeit ist der sprachlichen, hauptsächlich metaphorischen Gestaltung des Gegensatzes von Leib und Seele gewidmet. Ursprünglich war geplant, die Abwandlung der einzelnen Bilderkreise noch in weiterem Maße, als es geschehen ist, in die patristische Literatur hinein zu verfolgen; doch sah ich mich bald gezwungen, aus dem für die Zeit nach Seneca gesammelten Material nur eine Auswahl vorzulegen.

Die Untersuchung verdankt ihr Entstehen meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. J. Stroux (Jena). In selbstlosester Weise hat er mich stets mit Rat und Tat unterstützt und die Arbeit auch nach seiner Berufung nach Kiel und Jena in jeder Weise gefördert. Ich danke ihm auch an dieser Stelle für die Belehrung und das Wohlwollen, deren ich mich beständig von seiner Seite erfreuen durfte.

Ferner habe ich zu danken Herrn Prof. P. Von der Mühll (Basel) für vielfache Winke bei Abfassung und Fertigstellung der Arbeit, und dem Patristiker H. P. J. Stiglmayr S. J. (Dillingen) für wertvolle Hinweise in der Kirchenväterliteratur. Herrn Prof. A. Rehm (München) und Herrn Dr. Heinemann (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig) verdanke ich endlich, daß diese Schrift auch als Supplementheft des Philologus erscheinen kann.

Zuoz (Engadin), 20. Mai 1924.

**Fritz Husner.**

# Inhalt.


Seite

I. Einleitung . . . . . 1

Kap. 1: Zur Theorie des affektvollen Stiles in der moralischen Adhortatio . . . . . 1

„ 2: Die Einschätzung des Leibes im Altertum bis zu Seneca 20

II. Die sprachliche Formulierung des Gegensatzes von Leib und Seele in den philosophischen Schriften Senecas . . . . . 36

Kap. 1: Juristische Sphäre . . . . . 36

„ 2: Der Leib — eine Wohnung . . . . . 60

„ 3: Der Leib — eine Höhle . . . . . 76

„ 4: Der Leib — ein Gefäß . . . . . 77

„ 5: Der Leib — ein Kleid . . . . . 84

„ 6: Tiervergleiche . . . . . 92

„ 7: Das Motiv vom aufrechten Gang des Menschen . . 103

„ 8: Das Deminutiv . . . . . 109

„ 9: Der Leib — Fleisch . . . . . 118

„ 10: Magen, Bauch, Sordida . . . . . 122

„ 11: Der Leib — eine Last, ein Hindernis des Geistes und der Erkenntnis . . . . . 134

„ 12: Der Leib — seine Hinfälligkeit und Nichtigkeit . . . 140

III. Schluß . . . . . 148

Register . . . . . 152

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548816_0091

# I. Einleitung.

## Kap. 1.

### Zur Theorie des affektvollen Stiles in der moralischen Adhortatio.

Die hellenistische Rhetorik kennt drei Aufgaben des vollkommenen Redners: das probare, delectare, flectere[1]). Dabei ist an die Redner der großen öffentlichen Beredsamkeit gedacht, nicht an jene, die im Dienste eines neuen sittlichen Ideals in der Zeit des Hellenismus und der römischen Kaiser allenthalben auftauchen. Nachdem das Streben nach Erkenntnis Generationen von griechischen Denkern dazu angetrieben hatte, durch Untersuchung der letzten Gründe des Erkennens und des Seins die vielfältige Wirklichkeit auf dem Wege fortwährender Abstraktion auf eine Reihe von Grundgesetzen zurückzuführen und die dazu notwendige wissenschaftliche Terminologie zu schaffen, begnügten sich einzelne der so entstandenen Systeme auf die Dauer nicht mit der Auffindung, Feststellung und Darlegung der Prinzipien, sondern wollten werben und wirken, wollten Anhänger finden und durch deren Leben verwirklicht werden. Diese Systeme waren deshalb genötigt, die abstrakten Lehren wieder in leichter faßbare Form zurückzuübersetzen, sie zu veranschaulichen, um Anhänger zu gewinnen und die Gewonnenen zu bestärken. Nach dem Grade dieses Werbewillens, nach den Menschen, die gewonnen werden sollten, nach den Fähigkeiten des Werbenden richtete sich die Sprache und die literarische Formung. Die Hindernisse, die dieser Propaganda entgegenstanden, forderten energische Bekämpfung. So bildete sich allmählich, vorbereitend bei der Sokratik und den Kynikern, in größerem Maßstab bei den Moralisten kynisch-stoischer Richtung in hellenistischer Zeit, in Rom auftretend schon

[1]) Cic. or. 69; docere, delectare, movere (Brut. 185; opt. gen. 3. al.).

um die Zeit des Augustus[4]), den Höhepunkt aber erst später erreichend, ein eigentlicher adhortativ ethischer Stil. Er steht im Dienste der philosophischen Propaganda, bei der es sich darum handelt, „eine der Naivetät des antiken Menschen ganz fremde Vertiefung des Innenlebens" zu erzeugen, „die in der Sorge für die eigene Seele und in der Beschäftigung mit dem bessern Ich die höchste Lebensaufgabe sieht, in der peinlichen Beobachtung und Regelung aller Seelenregungen, in einer methodischen Selbsterziehung aufgeht, die fortschreitende Annäherung an das sittliche Ideal sich zum Ziele setzt"[2]).

Wenn irgendwo, so bedurfte es in dieser philosophischen Adhortation, die das probare unterordnet, eines flectere animos, ja das wird hier die Hauptsache ausmachen. Die Ausbildung dieses adhortativ-ethischen Stils fällt in eine Zeit, in der das rhetorische Lehrgebäude mit seiner Terminologie im wesentlichen so ausgebildet war, daß dieses flectere in den fertigen rhetorischen Systemen keinen Platz mehr fand, denn bei ihm handelte es sich weder um die große Rede vor versammeltem Volk, Senat oder Heer — und an die ist in den rhetorischen Lehrschriften vor allem gedacht —, sondern oft nur um ein Zwiegespräch mit einem einzigen Freund oder Schüler, dessen Gewinnung für das neue Lebensziel aber eine Eindringlichkeit verlangt, die oft schwieriger zu erreichen ist als die Umstimmung einer großen Menge. Nun werden wir nach langen systematischen Abhandlungen über die Theorie dieser neuen Beredsamkeit in den rhetorischen Lehrschriften vergebens suchen. Es scheint, daß es dieser geistigen, von Politik und Öffentlichkeit abgeschiedenen, häufig privaten, stets ethisch orientierten Beredsamkeit nie gelungen ist, im Lehrgebäude sich einen Platz zu erobern.[3]) Aber es gibt doch gelegentliche Äußerungen, die zeigen, daß auch die Antike sich über diesen Philosophenstil und seine Behandlung in rhetorischen Schriften ausgesprochen hat.

Cic. or. 62—68 schließt bei der Behandlung der elocutio die nicht eigentlich rednerische Beredsamkeit von der Besprechung

---

[1]) Heinze, Vergils epische Technik [3] 475.
[2]) Wendland, Hell. röm. Kultur [2·3] 48.
[3]) v. Wilamowitz, Griech. Verskunst 49 betont, daß die antike Rhetorik in der λέξις nur nach Qualitäten, nicht nach Gattungen unterschieden hat.

aus. Dabei macht er über die Philosophie einige Bemerkungen, aus denen wir erkennen, daß für ihn ein ethisch-adhortativer Stil entweder noch nicht existiert oder von ihm nicht anerkannt wird. Jedenfalls äußert er sich über Stil und Stilmittel des Philosophen: quamquam enim et philosophi quidam ornate locuti sunt (angeführt werden Theophrast, Aristoteles, Xenophon, Plato), tamen horum oratio *neque nervos neque aculeos* oratorios ac forenses habet: loquuntur cum doctis, quorum *sedare* animos malunt quam *incitare*, si de rebus placatis ac minime turbulentis *docendi causa non capiendi* loquuntur[1]) . . . ergo ab hoc genere non difficile est hanc eloquentiam, de qua nunc agitur, secernere: mollis est enim oratio philosophorum et umbratilis, nec sententiis nec verbis instructa popularibus, nec vincta numeris, sed soluta liberius; nihil iratum habet, nihil invidum, nihil atrox, nihil miserabile, nihil astutum: . . . itaque sermo potius quam oratio dicitur . . . Wir werden später sehen, daß Seneca gerade die nervi und aculei, das incitare, überhaupt eben die Eigenschaften, die Cicero der Philosophenrede abspricht, mit großem Nachdruck, theoretisch und praktisch für sie beansprucht.

Ein weiteres Zeugnis für Überlegungen über den Stil des Philosophen bietet Demetr. de eloc. 295 ff.[2]) In der Abhandlung *περὶ δεινότητος* kommt der Autor darauf zu sprechen, daß man verschiedene Arten unterscheiden könne in der philosophischen Behandlung menschlicher Fehler:

295 *Καί ποτε αὐτὸν τὸν ἁμαρτάνοντα ἐπαινέσομεν, οὐκ ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, ἀλλ' ἐφ' οἷς οὐχ ἡμάρτηκεν, οἷον τὸν ὀργιζόμενον, ὅτι χθὲς ἐπηνεῖτο πρᾷος φανεὶς ἐπὶ τοῖς τοῦ δεῖνος ἁμαρτήμασιν, καὶ ὅτι ζηλωτὸς τοῖς πολίταις σύνεστιν· ἡδέως γὰρ δὴ ἕκαστος μιμεῖται ἑαυτὸν καὶ συνάψαι βούλεται ἐπαίνῳ ἔπαινον, μᾶλλον δ' ἕνα ὁμαλῇ ἔπαινον ποιῆσαι.*

296 *Καθόλου δὲ ὥσπερ τὸν αὐτὸν κηρὸν ὁ μέν τις κύνα ἔπλασεν, ὁ δὲ βοῦν, ὁ δὲ ἵππον, οὕτως καὶ πρᾶγμα ταὐτὸν ὁ μέν τις ἀποφαινόμενος καὶ κατηγορῶν φησιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην*

[1]) Zum Text vgl. J. Stroux, Zum Texte von Cicero Orator in Sokrates, Jahresberichte des Philol. Vereins zu Berlin, Bd. 39 (1913), 263 ff. [Sokrates 1 (1913)].

[2]) cf. Gerhard, Phoinix von Kolophon 65. Joel, der echte und der xenoph. Sokrates I 465 f.

*δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον λέγεται· ἕτερος δὲ ταὐτὸ ὑποθετικῶς προοίσεται, καθάπερ Ξενοφῶντος τὰ πολλά, οἷον ὅτι δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολιπεῖν τοῖς ἑαυτῶν παισίν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμην τὴν χρησομένην αὐτοῖς.*

297 *Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν, ὃ μάλιστα δοκοῦσιν ζηλῶσαι Αἰσχίνης καὶ Πλάτων, μεταρυθμίσει ἂν τοῦτο τὸ πρᾶγμα τὸ προειρημένον εἰς ἐρώτησιν, ὧδέ πως, οἷον· ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἦ πολλά τινα καὶ οὐκ εὐαρίθμητα; πολλά, ὦ Σώκρατες· ἆρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπέν σοι τὴν χρησομένην αὐτοῖς; ἅμα γὰρ καὶ εἰς ἀπορίαν ἔβαλεν τὸν παῖδα λεληθότως, καὶ ἠνέμνησεν ὅτι ἀνεπιστήμων ἐστί, καὶ παιδεύεσθαι προετρέψατο· ταῦτα πάντα ἠθικῶς καὶ ἐμμελῶς, καὶ οὐχὶ δὴ τὸ λεγόμενον τοῦτο ἀπὸ Σκυθῶν.*

Der Autor redet in festen Termini von einem *εἶδος Σωκρατικόν*, mittelst dessen der Schüler durch Fragen des Lehrers selbst auf den Fehler hingeführt wird, von einem *εἶδος Ἀριστίππειον*, das einfach den Fehler feststellt, und von einer xenophontischen Art, wo der Lehrer in Form des Rates oder der Vorschrift seine Anforderung stellt. Alle drei Arten durch *ἠθικῶς καὶ ἐμμελῶς* gekennzeichnet. Das sind Stileigenschaften. *Ἠθικῶς* geht auf die belehrende, ruhige, unpathetische Art. Vgl. Cic. or. 128[1]). Im *ἐμμελές* kann ich keinen festen rhetorischen Terminus technicus erkennen. In der Bedeutung deckt es sich ungefähr mit der bei Cicero or. 128 gegebenen Erklärung des *ἦθος*.

Wie Cicero, so stellt auch Demetrius dem *ἦθος* den Affektenstil gegenüber, er abweichend von Cicero für den philosophischen Redner. Er fährt § 298 fort: *Εὐημέρησαν δ' οἱ τοιοῦτοι λόγοι τότε ἐξευρεθέντες τὸ πρῶτον, μᾶλλον δὲ ἐξέπληξαν τῷ τε μιμητικῷ καὶ τῷ ἐναργεῖ καὶ τῷ μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικῷ.* Hier wird gesagt, daß die philosophische Behandlung menschlicher Schwächen seit dem 4. Jahrhundert mehr und mehr zugenommen habe, daß aber das *ἠθικόν* und das *ἐμμελές* vom *μιμητικόν*, *ἐναργές* und *μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικόν* verdrängt

[1]) Vgl. Kroll im Kommentar und Geigenmüller, Quaestiones Dionysianae de vocab. artis criticae 42. 44. Diss. Leipz. 1908.

worden seien, welche alle drei die ἔκπληξις des Hörers erzielen und erreichen. Die ἐνάργεια macht den Hörer gleichsam zum Augenzeugen einer geschilderten Handlung; die μίμησις läßt den Schriftsteller wie einen Maler oder Bildhauer seine Objekte darstellen und unterscheidet ihn nur ὕλῃ καὶ τρόπῳ μιμήσεως von diesen. Beides sind charakteristische Forderungen der hellenistischen Affektenstiltheorie[1]). Über ihre Bedeutung für die Theorie der hellenistischen Geschichtsschreibung handelt Scheller. Auch der hellenistische Historiker will παθήματα erwecken[2]). Das μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικόν hat in der Theorie der Geschichtschreibung keine Parallele; es gehört in die Parainese, die dem Hörer mit dem Bewußtsein des vollen Ernstes der Aufgabe den Kopf zurechtsetzt. Alle drei Eigenschaften gehören recht eigentlich zur Diatribe und zu der mit ihr in Verbindung stehenden Literatur. Besonders über das ἐναργές und νουθετικόν werden wir Seneca vernehmen, dessen Äußerungen über den adhortativen Stil in diesen Zusammenhang gehören. Die Eigenschaft des μιμητικόν entspricht dem Postulat, das Seneca den Lucilius für den Philosophenstil epist. 100, 10 aufstellen läßt.

Leider sind die Ausführungen von Demetr. π. ἑ. über die Philosophenrede so vereinzelt, besonders auch in bezug auf die Benennung der drei εἴδη (Aristipp., Xenoph., Sokr.), daß wir sie nicht näher einzustellen vermögen, aber es scheint doch eine uns sonst unbekannte Theorie der philosophischen Behandlung menschlicher Schwächen zugrunde zu liegen, ein Versuch, auch in der Prosa nicht nur Charaktere der Rede, sondern auch Gattungen zu unterscheiden; überhaupt enthält die ganze Partie περὶ δεινότητος einzelne, nicht unkluge, aber äußerlich zusammengelesene Bemerkungen, deren Herkunft nicht klar ist[3]).

---

[1]) Scheller, de Hellenistica historiae conscr. arte 58. Diss. Leipz. 1911. Geigenmüller a. a. O. p. 41.

[2]) Herr Prof. Stroux macht mich aufmerksam auf Gorg. Hel. Diels II[3] 252, wo Schaudern, Mitleid und Sehnsucht auf Grund von fremden Handlungen oder Personen als Wirkungen der Poesie hingestellt werden. So läßt sich die Theorie über die Affekte bis in die Sophistenzeit hinaufführen.

[3]) Ähnlich wie bei den Bemerkungen zur Philosophenrede verhält es sich mit den für die Stiltheorie des ἐπιστολικὸς χαρακτήρ sehr wertvollen Ausführungen, die Dem. de eloc. 223ff. gelegentlich der Besprechung des ἰσχνὸς χαρακτήρ gemacht werden. Aus der guten übrigen rhetorischen Literatur kennen wir keine zusammenhängenden Erörterungen über den

Zahlreiche Äußerungen Senecas über das Wesen des philosophischen Stiles stehen im Gegensatz zu Cicero, während sie, wie gesagt, mit Demetrius im Einklang stehen. Für Seneca ist die Philosophie nicht tote Lehre, sondern Lebenskunst, nicht mehr neue Gedanken wollen gefunden werden, sondern Wahrheiten, die für die praktische Lebensführung von Bedeutung sein können, wollen aus der Masse der Bücher und ihren Spitzfindigkeiten herausgehoben und als Heilmittel gegen die menschlichen Fehler angewendet sein. Vor allem werden die Probleme hervorgeholt, die den Menschen auf sein wahres Wohl hinweisen und ihn zwingen, sich selbst zu prüfen und in langsamer Arbeit die Heilung seiner Seele durchzuführen von der Belehrung bis zur möglichst großen Annäherung an das Vollkommenheitsideal. Der Mensch soll lernen, sein höchstes Ziel in der Sorge für sein Inneres zu sehen und soll sich und alle seine Regungen unter peinlicher Kontrolle halten. So kommt es zu einer Analysierung des eigenen Ich, wie sie die früheren Philosophen nicht gekannt haben[1]), und hinein spielen noch religiöse Beweggründe, die den Nachdruck, mit dem diese Aufgaben gestellt werden, wesentlich stärken. Den Meister, der diese Selbsterziehung an sich ausführt, drängt es, auch andere Menschen auf diesem Weg innerer Läuterung voranzuführen. Das macht ihn zum Prediger, der aber nicht vor beliebigem Volk an irgend einer Straßenecke extemporiert oder in einem Hörsaal seine Vorträge hält[2]). Er predigt durch seine Schriften. Damit predigt er vielen, strebt aber dabei eine Form an, durch die er gleichsam zu jedem einzeln spricht, zu jedem als seinem Freund, für dessen Innerstes er sich interessiert, den er fördern will. Da ist der Brief die gegebene Form, und auch was Dialog genannt wird, ist es eigentlich nicht, da dem Gegner bestenfalls Gelegenheit gegeben wird, dann und wann einen Ein-

---

Brief, und die Vorschriften, die in den Proleg. zu Herchers Epist. Gr. gesammelt sind, z. B. die des Ps. Demetr. Phaler. gehören in späte Zeit und vermitteln keine alte Doktrin. Also auch in diesen Partien des Dem de eloc. eine anderswoher stammende Stiltheorie des Briefes, für die Radermacher p. 109 zum Teil auf peripatet. Quelle hinweist. Ähnlich wie in unserem Fall Überrest aus verlorenem Gut.

[1]) Vgl. die Seneca sehr gerecht werdenden Bemerkungen von W. Jaeger, Humanismus und Jugendbildung p. 15.

[2]) Bultmann R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe 7, Göttingen 1910.

wurf zu machen, sonst aber spricht Seneca allein, er belehrt, überredet, hat immer recht. Um seine Ziele zu erreichen, wird er sämtliche Mittel, die ihm die Sprache bietet, anwenden und wird damit an seinen Stil ganz andere Anforderungen stellen, als Cicero sie noch für die Sprache des Philosophen gestellt hat.

Es kann sich hier nicht darum handeln, alle Stilurteile und -forderungen Senecas anzuführen. G. H. Müller[1]) hat das Verdienst, einige der Vorwürfe, daß die stilistischen Urteile Senecas für diesen selbst nicht in Betracht kämen, daß er in Theorie und Praxis nicht übereinstimme, entkräftet zu haben. Ich beschränke mich auf jene Stellen, die zeigen, daß er seine Sprache als Angriffs- und Kampfmittel gegen die menschlichen Laster auffaßt, daß er das Werkzeug der Sprache bewußt in den Dienst der ethischen Propaganda stellt. Ist auf diese Weise die Theorie Senecas klar geworden, so wird sich nachher auch an einem Beispiel zeigen lassen, wie sich diese Stiltheorie in der Praxis auswirkt[2]).

Für Seneca heißt Philosoph sein „humani generis paedagogus“ sein (ep. 89, 13)[3]). Gegen die Übel seiner Zeit will er seinem Schüler die Wahrheiten geradezu einbleuen: numquam nimis dicitur, quod numquam satis discitur. quibusdam remedia monstranda, quibusdam inculcanda sunt (ep. 27, 9). Seneca will daß der Philosoph Arzt sei; sein remedium ist die oratio. Deshalb dürfe diese nicht über alles forteilen, sondern müsse eindringen und wirken. . . . haec oratio, quae sanandis mentibus adhibetur descendere in nos debet? remedia non prosunt, nisi immorantur. . . . lenienda sunt, quae me exterrent, compescenda, quae inritant, discutienda, quae fallunt, inhibenda luxuria, corripienda avaritia:

---

[1]) Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt de oratione spectantes, Diss. Leipz. 1910.

[2]) Als diese Einleitung schon geschrieben war, ist ein Werk A. Bourgerys, Sénèque Prosateur, Paris 1922 herausgekommen. Bourgery erläutert an Hand der wichtigsten Stilepisteln p. 73 ff. die Stiltheorie Senecas. Einige der Punkte, auf die ich im folgenden glaubte Nachdruck verlegen zu müssen, übergeht Bourgery. Um den eigenen Stilwillen Senecas zu erkennen, genügt es nicht, sich auf die fünf Briefe zu beschränken, in denen Seneca im Zusammenhang Stilkritik treibt.

[3]) Über Seneca als Pädagogen cf. Birt N. J. 27 (1911), 336 f.; Burnier, Die Pädagogik Senecas, Lausanne, Antrittsvorlesung 1914. Joan Marinescu, Die stoischen Elemente in der Pädagogik Senecas. Diss. München 1911.

quid horum raptim potest fieri? quis medicus aegros in transitu curat? . . (ep. 40, 4 f.). Er will also, daß der Schüler ein tardilocus sei (ep. 40, 14) und die Sprachmittel so wähle, daß sie eindringen. Einer so wichtigen Sache geziemt nur eine ernste Sprache: . . . ineptiae poetis relinquantur, quibus aures oblectare propositum est et dulcem fabulam nectere. At qui ingenia sanare et fidem in rebus humanis retinere, memoriam officiorum ingerere animis volunt, serio loquantur et magnis viribus agant (de benef. I 4, 5 f.). Die Wirkung der Sprache kann er nicht genug betonen. Ep. 38, 1 vergleicht er öffentlichen Vortrag und Brief in dieser Beziehung: plurimum proficit sermo, quia minutatim inrepit animo. disputationes praeparatae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis. philosophia bonum consilium est: consilium nemo clare dat. aliquando utendum est et illis, ut ita dicam, contionibus, ubi qui dubitat, impellendus est: ubi vero non hoc agendum est, ut velit discere, sed ut discat, ad haec submissiora verba veniendum est. facilius intrant et haerent: nec enim multis opus est, sed efficacibus. Auf das intrare und haerere der verba, auf ihre efficacia kommt es also an bei der Förderung des Schülers. Bei den gesunden Kulturverhältnissen früherer Zeiten, so führt er in Brief 95 aus, habe eine sehr bescheidene medizinische Wissenschaft genügt. Jetzt aber seien die Krankheiten nicht mehr einfach, sondern (29) inexplicabiles, diversi, multiformes, adversus quos et medicina armare se coepit multis generibus, multis observationibus. Gleich verhalte es sich mit der Philosophie, die jetzt kräftigerer Mittel bedürfe als einst. adversus tam potentem explicitumque late furorem operosior philosophia facta est et tantum sibi virium sumpsit, quantum iis, adversus quae parabatur, accesserat (32). in hac . . morum perversitate desideratur solito vehementius aliquid, quod mala inverterata discutiat: decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. his si adiunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes, poterunt valere: per se inefficaces sunt (34). Also zu den decreta (in § 10 umschrieben: scita, placita. gr. *δόγματα*) müssen die Formen treten, die dem zu Belehrenden die Lehre auf verschiedenem Wege nahe zu bringen suchen.

Wichtig für den aggressiven Stil ist ep. 100, wo die Sprache der Werke des Fabianus Papirius besprochen wird. Lucilius hatte

in einem Brief an Seneca den Fabianus einer scharfen Kritik unterzogen, gegen die ihn Seneca, der ihn selbst noch gehört hatte, in Schutz nimmt. § 9 gibt Seneca zu, daß Fabianus hinter Cicero, Asinius Pollio, Livius zurückstehe, aber hinter den drei Größten zurückzustehen sei keine Schande. Er gesteht aber § 10: sed non praestat omnia: non est fortis oratio eius, quamvis elata sit; non est violenta nec torrens, quamvis effusa sit; non est perspicua, sed pura. 'desideres' inquis 'contra vitia aliquid aspere dici, contra pericula animose, contra fortunam superbe, contra ambitionem contumeliose. volo luxuriam obiurgari, libidinem traduci, impotentiam frangi. sit aliquid oratorie acre, tragice grande, comice exile'. Wenn nun Seneca auch den Fabian dadurch gegen diese Forderungen verteidigt, daß er sagt: vis illum adsidere pusillae rei, verbis: ille rerum se magnitudini addixit, eloquentiam velut umbram non hoc agens trahit. non . . . omne verbum excitabit ac punget, fateor, so folgt daraus nicht, daß Seneca eine Sprache, wie sie Lucilius fordert, verurteilt, sondern daß ihm der Inhalt doch noch wichtiger scheint. Aber trotzdem merkt man, daß auch Seneca es als Mangel empfindet, daß nicht jedes Wort excitabit ac punget, welcher Mangel aber durch größere Innerlichkeit ersetzt wird [1]). Schon Seneca Rhetor hat den Stil des Fabianus ähnlich beurteilt: Contr. II pr. 2: Deerat illi oratorium robur et ille pugnatorius mucro.

Lange Darlegung durchsichtiger Gründe und Ableitung von Schlußfolgerungen wünscht Seneca nicht. Viel wichtiger ist ihm ein durch ein starkes Wort bewirkter kräftiger Eindruck. Ep. 108, 12 mahnt er Lucilius: hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis irriti ludicris. dic in avaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te videris et animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est, quantum proficiat talis oratio remedio intenta . . .

Instruktiv demonstriert Seneca epist. 82, 20ff. selbst an einem Beispiel, daß starke Eindrücke wirksamer sind als weitläufige Begründungen. Lucilius solle sich die Spartaner im Engpaß der

---

[1]) Auch ep. 75, 7 lehnt Seneca die Sorge um die Worte ab: aliud agitur: urendus, secandus, abstinendus sum . . . . . circa verba occupatus es? iamdudum gaude, si sufficis rebus. Aber auch hier aggressiv, wobei das Mittel doch die Sprache ist.

Thermopylen denken: quemadmodum exhortaris, ut totius gentis ruinam obiectis corporibus excipiant et vita potius quam loco cedant? dices: 'quod malum est, gloriosum non est. mors gloriosa est: mors ergo non malum'? Über eine solche Exhortatio spottet Seneca: o efficacem contionem! quis post hanc dubitet se infestis ingerere mucronibus et stans mori! Wie ganz anders traf da Leonidas mit seinem kurzen Wort: 'commilitones, prandete tamquam apud inferos cenaturi' oder der römische Feldherr: 'ire, commilitones, illo necesse est, unde redire non est necesse' die Soldaten! quem mortalium circumscriptiones vestrae fortiorem facere, quem erectiorem possunt? Mit starken Mitteln, so sagt er, will er auf die Fehler der Menschen geradezu Jagd machen, denn magnis telis magna portenta feriuntur[1]).

Mit welcher Bewußtheit Seneca starke Mittel anwendet, zeigt z. B. seine Bemerkung N. qu. III 18, 7: non tempero mihi, quin utar interdum temerarie verbis et proprietatis modum excedam, oder de ira III 3, 2: necessarium est . . . foeditatem eius (sc. irae) ac feritatem coarguere et ante oculos ponere quantum monstri sit homo in hominem furens e. q. s., oder 6 ebenfalls von der ira: ne quem fallat tamquam aliquo tempore, aliquo loco profutura, ostendenda est rabies eius effrenata et adtonita apparatusque ille reddendus est suus, eculei et fidiculae et ergastula et cruces et circumdati defossis corporibus ignes et cadavera quoque trahens uncus . . . . .: inter haec instrumenta collocetur ira dirum quiddam atque horridum stridens, omnibus per quae furit taetrior. Daß hier und bei den vorher angeführten Zitaten an Merkmale des Affektenstiles, an das *ἐναργές, μιμητικόν* oder *μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικόν* zu denken ist, ist ohne weiteres klar. Daß es sich dabei für Seneca vor allem um Anschaulichkeit und Eindringlichkeit handelt, sagt er öfters.

Von Quintilian Inst. X 1, 125 ff. wird er in verschiedener Hinsicht getadelt. Aber anerkennen muß Quintilian, daß Seneca ein egregius vitiorum insectator gewesen sei[2]). Mit seiner Sprache

[1]) Auch sonst wird das Laster als zu erjagende Bestie bezeichnet. Plut. de cohib. ira 462 F: *οἰκέταις δὲ καὶ πολίταις τὸν θυμὸν ὥσπερ θηρίον ἐφίεμεν.* Philod. 95, 19 Gomp. Auch Gregor v. Naz. (XXV p. 813 M) sagt, man könne gegen die Leidenschaften keine weichen Worte sprechen. cf. Geffcken, Kynika und Verwandtes 28.

[2]) Vgl. auch Gellius N. A. XII 2.

machte er gewaltig Schule, besonders bei der Jugend. Er sei damals fast allein in den Händen der jungen Leute gewesen[1]). Dagegen erfahren wir nichts von einer Beeinflussung der Jugend durch persönlichen Umgang; aus einer Bemerkung der Vita Persii (Leo 65) läßt sich vielleicht sogar schließen, daß er im persönlichen Verkehr einen weniger großen Eindruck machte, der sonst auf den jungen, begeisterungsfähigen Persius zu erwarten gewesen wäre. Daß Seneca selbst die Sprache besonders nach ihrer Anziehungskraft auf die Jugend beurteilte, zeigt sein Schlußurteil über die Sprache Fabians ep. 100, 12; sie habe ihn als jungen Menschen gehoben und angezogen zur Nachfolge, und das sei die efficacissima adhortatio.

Diese Bemerkungen Senecas mögen genügen, um seine Stiltheorie, soweit sie adhortative Absichten betrifft, erkennen zu lassen. Es ist nun die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, an einem Beipsiel die Wirkung dieser psychagogischen Tendenzen für die sprachliche Formulierung der vorgetragenen Lehren zu untersuchen. Diese Untersuchung wäre für Seneca in vollem Umfange noch zu machen. Wir müssen uns hier mit einem Beispiel begnügen. Es ist bekannt, daß Seneca ein Zentralproblem jeder Philosophie, das Verhältnis von Leib und Seele auffallend oft berührt, wobei die Wertlosigkeit des Leibes im Vergleich zur Seele mit allen Mitteln der Sprache zum Ausdruck kommt. Dieser Gedanke ist für Seneca ein Hauptmotiv im Kampf gegen die Laster, mit dem er immer wieder aufrückt. Und ein sehr wichtiges Kampfmittel sind dabei die häufigen Metaphern, durch die der Gedanke der Minderwertigkeit des Körpers in immer wieder neuer Form dem Leser eindrücklich vor Augen gestellt wird. Seneca faßt die Wirkung von Bild und Gleichnis selbst so auf. An einem Brief des Lucilius übt er epist. 59, 6 folgende Kritik: invenio tamen translationes verborum ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint. invenio imagines, quibus si quis nos uti vetat et poetis illas solis iudicat esse concessas, neminem mihi videtur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio:

[1]) v. Wilamowitz Litgesch. 168f. bemerkt über Plutarch: „Die Jugend, die zu handeln hat, wird den guten Alten gern anhören, aber etwas ungeduldig: wer ihr Handeln bestimmen soll, der muß kräftiger mit Zügel und Peitsche regieren.“ Das ist gerade die Stärke Senecas.

illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitatis nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant [1]).

Wie verhält sich diese Ansicht vom Motiv der Verwendung einer Metapher zur antiken Metapherntheorie? Die antike Theorie kennt vor allem zwei Gründe für die Entstehung und Verwendung einer Metapher. Cic. de orat. III 155: Tertius ille modus (vorher wurde über das verbum inusitatum und novatum gehandelt) transferendi verbi late patet, quem necessitas genuit inopia coacta et augustiis, post autem incunditas delectatioque celebravit [2]). Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis. . . . . Ähnlich III 159: si res suum nomen et vocabulum proprium non habet . . . ., necessitas cogit, quod non habeas, aliunde sumere; sed in suorum verborum maxima copia tamen homines aliena multo magis, si sunt ratione translata, delectant [3]). Nach Ansicht Ciceros hat die delectatio darin ihren Grund, daß es die Menschen lieben, das Naheliegende zu übergehen und Entfernteres vorzuziehen; das zeige ihren Scharfsinn. Ferner bereite es Vergnügen, zum Schein abgeführt zu werden vom Ziel und dann doch nicht abzuirren. Auch liege darin, daß ein einziges Wort ein ganzes Gleichnis enthalte, ein Grund zur delectatio, ebenso, weil überhaupt jede vernünftige Metapher einen Gedanken versinnliche, besonders dem schärfsten Sinne, dem Gesichtssinn, nahe bringe. Wenn im zuletzt angeführten Grund auch die Veranschaulichung erwähnt wird, so geschieht das doch nur in Unterordnung unter die delectatio; die Veranschaulichung und damit die größere Wirkung ist nicht als Zweck der Metapherverwendung aufgestellt.

Man könnte auf den ersten Blick vermuten, die Worte in der Epistelstelle, von der wir ausgegangen sind (ep. 59, 6: die Metaphern seien notwendig, ut imbecillitatis — adducant), bezögen

---

[1]) Vgl. Stroux, Handschriftliche Studien zu Cicero de oratore 153ff. Rekt.-Progr. Basel 1921.

[2]) Zum Text vgl. Stroux a. a. O. 176.

[3]) cf Cic. orat. 81. 134. Über die Metapher als Ausweg bei der inopia linguae handeln auch Aristot. Meteor. 4. 3, 380 a 18, b 28; Rhetor. 3. 2, 1405 a 36; Quint. VIII 6, 5. 18.

sich auf die aus der inopia linguae erwachsende necessitas. Tatsächlich deutet sie Müller a. a. O. 92 f. so. Seneca deute an, daß er der Ansicht sei, daß nur die Metaphern vom Philosophen angewendet werden sollen, quas „necessitas genuit inopia coacta et angustiis". Wenn Müller weiter bemerkt, Seneca stimme da nicht mit dem Autor *περὶ ὕψ.* 32, 6 überein, der die Metaphern überhaupt für die *παθητικοὶ λόγοι* als *ὑψηλοποιόν* fordert, so wäre das richtig, wenn die Deutung der Seneca-Stelle richtig wäre. Aber einmal würde diese Deutung jeder Praxis Senecas aufs gröbste widersprechen, und auch die bei Seneca unmittelbar folgenden Worte: ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant lassen eine solche Interpretation nicht zu. Seneca weist wohl auf die antiqui hin, und ich leugne nicht, daß ihm da vielleicht auch Beispiele vorschweben mögen, wie sie Cic. or. 81 anführt und die Seneca aus der Schule bekannt sind. Aber die nach dem Hinweis auf die antiqui folgenden Worte sind nicht so eng zu fassen. Es wird da nicht der vollständige Mangel eines verbum proprium, sondern die größere Anschaulichkeit als Motiv für die Notwendigkeit der Verwendung einer Metapher namhaft gemacht. Wie die Anschaulichkeit dem *παθητικόν* untergeordnet ist, haben wir vorhin gesehen. Ein Widerspruch zwischen Seneca und dem die Metapher für die *παθητικοὶ λόγοι* fordernden Autor von *π. ὕ.* ist nicht vorhanden, im Gegenteil. Auch hat das aus Sextius von Seneca in unmittelbarem Anschluß (§ 7) angeführte Bild vom Weisen, der immer kampfbereit sein müsse wie das Heer, das bei Gefahr quadrato agmine marschiere, mit der von Cicero gemeinten inopia linguae nicht das mindeste zu tun, wohl aber exemplifiziert es die zu erstrebende Anschaulichkeit und Eindrücklichkeit, in deren Dienst es tritt.

Daß es sich hier um die Anschaulichkeit, griech. *ἐνάργεια*, handelt, zeigt Stroux a. a. O. S. 155, wo die Phrase „in rem praesentem adducere" erklärt ist. Da, wo die Theorie der Metaphern im Zusammenhang behandelt wird, wird die *ἐνάργεια* als Ziel der Metapher öfters erwähnt, ebenso kommt es aber auch vor, daß bei Behandlung der *ἐνάργεια* die Metapher als ein Mittel zur Erreichung der *ἐνάργεια* auftritt[1]). Aristot. rhet. 3. 11, 1411b 22

[1]) Zur *ἐνάργεια* vgl. Geigenmüller, Quaest. Dionysianae de vocabulis artis criticae 41 f. Diss. Leipz. 1908; Stroux, de Theophrasti virtut. dicendi 68 f.;

sagt, daß die Metapher ein *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν* bewirke. Das entspricht dem in rem praesentem adducere Senecas. Der Ausdruck *ἐνάργεια* ist bei Aristoteles zwar nicht genannt, sondern die *ἐνέργεια*, die aber nur zeigt, wie — nämlich durch die *ἐνέργεια* (die Verlebendigung von etwas Totem durch die Metapher) — die *ἐνάργεια* zustande kommt. Philod. rhet. I 177 S., Auctor ad Her. IV 45; IV 62, Cic. part. orat. 20 nennen die Metapher als Mittel der *ἐνάργεια*. Quint. VIII 6, 5: transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo aut proprium deest aut translatum proprio melius est. id facimus, aut quia necesse est aut quia significantius est aut, ut dixi, quia decentius[1]).

So tritt also als Motiv für die Verwendung einer Metapher neben anderem oft dies, daß man sie verwende, um möglichst anschaulich und eindrücklich zu sein, um die Seele des Hörers oder Lesers wirksam zu treffen, vielleicht nur mit einem Bild, wo sonst eine ganze Ausführung nötig gewesen wäre, und es ist ohne weiteres klar, daß jeder, der die Sprache in der Gewalt hat oder gerne haben möchte, dieses hervorragenden Sprachmittels sich bedient hat[2]). Für Seneca beweist schon allein epist. 59, 6, daß er gegen diejenigen Front macht, die die Metapher nur dem Dichter, dem philosophischen Stil aber höchstens die unumgänglich notwendigen zugestehen wollen. Vielmehr nimmt er dieses Mittel des Redners ausdrücklich für den ethischen Stil in Anspruch, um der imbecillitas des Redners im Ausdruck und der des Hörers in der Fähigkeit, einen starken Eindruck in sich aufzunehmen, nachzuhelfen.

Die Metapher gibt Seneca oft Anlaß zu Reflexionen[3]). Mehrere Steilen zeigen, daß er sie ganz bewußt anwendet. Ep. 74, 6 vergleicht er den, der nicht die virtus als das höchste

---

Sternkopf, de M. Tulli Cicer. Part. Orat. 34. Diss. Münst. 1914; Scheller, de hellenist. hist. conscrib. arte 57ff. Diss. Leipz. 1911.

[1]) Vgl. auch Avien. IV 36ff.: ad eius igitur inclutam | descriptionem, qua locorum formulam | imaginemque expressor efficax stili | et veritatis paene in optutus dedit | lepore linguae, multa rerum iunximus. Hier ist expressor efficax stili et veritatis Umschreibung für *ἐνάργεια*; in optutus dedit = quae res ante oculos ponit.

[2]) Vgl. Hirzel, R., Plutarch 43.

[3]) Vgl. z. B. de ben. II 34, 2; IV 12, 1; epist. 114, 10. cf. Bickel, Die Fremdwörter bei Seneca (Arch. f. lat. Lex. 14 (1906) 207ff.).

Gut betrachtet, mit einem Menschen, der sinum expandit et sollicitus missilia eius (sc. fortunae) exspectat und bemerkt dazu: hanc enim imaginem animo tuo propone. Auf diese Weise macht er ein Bild für die praktische tägliche Ethik wirksam. Ep. 59, 9 gebietet er sich selbst Einhalt: ne ab alia imagine ad aliam transeamus. Ep. 114, 24 will er in dem vorher angewandten Bild bleiben: quoniam hac similitudine usus sum, perseverabo . . . Er setzt sich mit Bildern auseinander, ep. 92, 21: volo hanc contra nos positam imaginem excutere.

Ethische Admonitio und Metapher stehen noch in einem nähern innern Zusammenhang. Bekanntlich dreht sich die erstere stets um einige Hauptfragen, z. B. um das Problem der wahren und der falschen Lebensgüter, um die Freiheit des sapiens usw. Auch das in dieser Arbeit besprochene Ausdruckspaar Leib—Seele ist eine solche Hauptfrage, auf die Seneca an überaus zahlreichen Stellen seiner Schriften zu sprechen kommt. Das ist eine in verhältnismäßig engem Kreis sich bewegende Vorstellung; die inhaltliche Einförmigkeit war da schlechthin nicht zu vermeiden, aber der stilistischen Formulierung war Raum gegeben. Da hieß die sprachliche Aufgabe: Variation, um das fastidium des Hörers zu vermeiden. Daß die Metapher ein ganz hervorragendes Mittel ist, um dem Zwang der Variation wenigstens in Hinsicht auf das stilistische Bild zu genügen, wird sich im Hauptteil dieser Arbeit zeigen. Seneca selbst spricht sich über diese Rolle der Metapher nicht näher aus. Immerhin bringt die Bemerkung ep. 114, 10 „cum adsuevit animus fastidire, quae ex more sunt, et illi pro sordidis solita sunt, etiam in oratione, quod novum est, quaerit et modo antiqua verba atque exsoleta revocat ac profert, modo fingit et ignota ac deflectit, modo, id quod nuper increbruit, pro cultu habetur audax translatio ac frequens“ das Suchen nach varietas und Anwenden der Metapher in Verbindung.

Unter dem Gesichtspunkt des Sprachmittels im Dienste und mit dem Zwecke der Anschaulichkeit ist auch das niedrige und gemeine Wort bei Seneca zu verstehen. Es ist bekannt[1]), daß sich über die Zulässigkeit häßlicher Wörter zwei Ansichten gegenüber standen, vorzüglich, wenn auch nicht allein, über die Zu-

[1]) Vgl. Süß, Ethos 249; Spengel im Kommentar zu Aristot. Rhet. p. 368.

assung sexueller Ausdrücke. So wissen wir von Isokrates, daß er alles Unschickliche umging und z. B. im Panath. 267 sich scheut, eine Krankheit, an der er litt, beim Namen zu nennen (*ἐπιγενομένου μοι νοσήματος ῥηθῆναι μὲν οὐκ εὐπρεποῦς*), und wir kennen auch den Rat des Anaximenes an den Redner, häßliche Dinge nicht zu nennen, sondern umschreibend anzudeuten: Cap. 36, 1441 b 20: *φυλάττου . . . τὰς αἰσχρὰς πράξεις μὴ αἰσχροῖς ὀνόμασι λέγειν, ἵνα μὴ διαβάλῃς τὸ ἦθος, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα αἰνιγματωδῶς ἑρμηνεύειν καὶ ἑτέρων πραγμάτων ὀνόμασι χρωμένους δηλοῦν τὸ πρᾶγμα.* Aristot. Rhet. III 2, 1405 b 5 ff. führt aus, man müsse die Metaphern von schönen Gegenständen nehmen. *κάλλος δὲ ὀνόματος τὸ μὲν ὥσπερ Λικύμνιος λέγει, ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῷ σημαινομένῳ, καὶ αἶσχος δὲ ὡσαύτως. ἔτι δὲ τρίτον, ὃ λύει τὸν σοφιστικὸν λόγον· οὐ γὰρ ὡς ἔφη Βρύσων οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἴπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τόδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν· τοῦτο γάρ ἐστι ψεῦδος· ἔστι γὰρ ἄλλο ἄλλου κυριώτερον καὶ ὡμοιωμένον μᾶλλον καὶ οἰκειότερον τᾷ ποιεῖν τὸ πρᾶγμα πρὸ ὀμμάτων* (Anschaulichkeit!) . . . . *ἄμφω μὲν γὰρ τὸ καλὸν ἢ τὸ αἰσχρὸν σημαίνουσιν, ἀλλ᾽οὐχ ᾗ καλὸν ἢ οὐχ ᾗ αἰσχρόν· ἢ ταῦτα μέν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἧττον. τὰς δὲ μεταφορὰς ἐντεῦθεν οἰστέον, ἀπὸ καλῶν ἢ τῇ φωνῇ ἢ τῇ δυνάμει ἢ τῇ ὄψει ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει.* Aristoteles spricht sich also polemisch aus gegen die Ansicht, die kynisch ist und von einem Teil der Stoiker vertreten wird. Bei ihm sind die *αἰσχρά* nicht sexuell aufzufassen, sondern in weiterem Sinn als Gegensatz zu *κάλλος, καλόν*.

Bei den Römern spricht Cicero über diesen Punkt öfters[1]), ausführlich de off. I 126 ff, wo er wie die Befürworter des niedrigen Ausdrucks die Natur als Zeuge für seine Ansicht in Anspruch nimmt (nos autem naturam sequamur). Die Natur habe das Schöne hervorgestellt, das Häßliche verborgen; dieser verecundia solle der Mensch folgen nicht nur in den Handlungen, sondern auch in den Worten (quae enim natura occultavit, eadem omnes, qui sana mente sunt, removent ab oculis . . .: quarumque partium corporis usus sunt necessarii, eas neque partes neque earum usus suis nominibus appellant, quodque facere turpe non est, modo occulte,

[1]) ad fam. IX 22; de off. I 126; or. 154; cf. auch ad fam. XII 16, 3.

id dicere obscenum est). Cicero bekennt sich ad fam. IX 22, 5 zur verecundia Platos: itaque tectis verbis ad te scripsi, quae apertissimis agunt Stoici. Sed illi etiam crepitus aiunt aeque liberos ac ructus esse oportere. Trotz dieser Stellungnahme Ciceros wird man aber nicht vergessen dürfen, daß auch er die häßlichen Worte nicht scheut, wenn es die Art der Rede verlangt, wie z. B. in der Invektive gegen Piso, wo er besonders § 19 sehr weit geht. Plin. N. H. VII, 171 entschuldigt sich, weil er etwas Unanständiges nennen muß und Quint. VIII 3, 45 meint, man dürfe so wenig obszöne Wörter aussprechen, daß man sogar auf jene achten soll, die gewisse Lautverbindungen, über die schon Cicero in ad fam. IX 22 u. or. 154 gehandelt hat, als obszön betrachten, wo es die einzelnen Wörter an sich durchaus nicht waren[1]).

Dieser Anschauung steht die der Kyniker und mancher Stoiker gegenüber, die jedes Ding bei seinem Namen nennen wollen[2]). Cicero redet de off. I 128 von den Cynici und von den Stoici paene Cynici, die über jene spotten, die der Ansicht seien, man dürfe Dinge, die nicht turpia seien (z. B. Fortpflanzung), nicht beim Namen nennen, wohl aber wirkliche turpia (z. B. Raub), und ad fam. IX 22, 5 stellt er es als Grundsatz der schola Stoica auf: *ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσει.* Ob diese Ausführungen, wie der Hauptteil des ersten Buches de off. auf Panaitios zurückgehen oder ob sie Eigentum Ciceros sind und er auch gegen die Vertreter der mittleren Stoa in diesem Punkt polemisiert, ist nicht sicher, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß schon die mittlere Stoa wie in so vielem andern die Härten der alten Stoa abstieß und an die platonische verecundia wieder anknüpfte. Weitesten Gebrauch vom rücksichtslosen Ausdruck machen bekanntlich die römische Satire und das Schmähgedicht, oft aus dem Motiv heraus, das Trebonius bei Cicero ad fam. XII 16, 3 angibt. Für die Freiheit und die Erlaubtheit der sich in starken Worten äußernden Entrüstung über die turpitudo des Angegriffenen beruft sich Trebonius auf das Beispiel des Lucilius.

Die Verwendung, die Seneca vom häßlichen Wort und der häßlichen Sache macht, wird sich später an einzelnen Beispielen

[1]) cf. auch Quint. VI 3, 29

[2]) Beispiele vgl. bei Zeller II 1⁴ 326 f.; Weber, H., de Senecae dicendi genere Bioneo 58 f., 10 f. Diss. Marburg 1895; Schütze, R., Juvenalis Ethicus 7 f., 101 f. Diss. Greifswald 1905.

zeigen[1]). Leider hat er sich nicht theoretisch dazu geäußert, es sei denn in den von mir bereits S. 10 vorgelegten Stellen. Er steht in den Reihen derer, die den niedrigen Ausdruck nicht scheuen; besonders häufig wendet er ihn an, wenn er über den Luxus bei Mahlzeiten spricht[2]). Um eigentlich Sexuelles handelt es sich selten[3]), aber an diesen wenigen Stellen geht er für unser Empfinden zu weit in der Schilderung des Häßlichen, wenn ich auch glaube, daß er es bewußt rücksichtslos ausspricht, um den Schüler vom Gemeinen wirksam zurückzustoßen; er glaubt, daß dieser erst recht entrüstet ist, wenn ihm auch in der abstoßenden Schilderung gar nichts erspart wird. Da wird das häßliche Wort zu einem magnum remedium, zu einer Art Gewaltkur. Dabei schlägt er nie den spottenden Ton an, in dem z. B. Horaz Sat. I 2 die ehelichen Verhältnisse schildert; mit der hellenistischen Diatribe trifft er sich in äußern Anklängen, wie Weber a. a. O. gezeigt hat. Man sollte aber dabei nie vergessen, daß bei ihm und bei der Diatribe die Voraussetzungen so verschiedene sind, daß man sich hüten soll, auf diese Parallelen einen großen Nachdruck zu legen. Während es sich bei der kynisch-stoischen Diatribe der frühern Zeit doch weder um Prediger noch um Zuhörer aus den höhern Ständen handelte und die geistige und gesellschaftliche Elite sich in erster Linie auf die eigentlichen Philosophenschulen verteilte oder vereinzelt der Wiederentdeckung Platons durch Panaitios vorauseilend, im Werke Platons ihr Genügen fand, so daß sich bei dem kynischen Populärprediger und literarisch absichtslosen Wanderredner hauptsächlich das Volk sammelte, ist Seneca der hochstehende Staatsmann, gebildete Jurist, literarisch und künstlerisch höchste Ziele anstrebende Schriftsteller; sein „Publikum" ist besonders der feingebildete, nahestehende jüngere Freund, in Wirklichkeit die Jugend der vornehmen Kreise, und in den römischen Salons vor allem wurde er gelesen. Wenn nun in seinen Schriften von Zeit zu Zeit ein gemeines Wort sich findet, oft in sprachlich gehobener Umgebung, so ist das ganz anders zu werten und wird beim Leser oder Zuhörer einen ganz andern psychischen Reiz

[1]) S. 128 ff.

[2]) Über die Rolle, die in diesen Partien das Fremdwort als Stilmittel spielt, vgl. Bickel, die Fremdwörter bei Seneca (Arch. f. lat. Lex. 14 (1906), 207 ff.).

[3]) ep. 87, 16; de benef IV 31, 3; besonders abstoßend N. qu. I 16. Cf. dazu Gercke, Senecastudien 103.

ausgelöst haben als die zum Teil groben Schimpfiaden irgend eines Wanderpredigers vor niedrigstehender Volksmenge. Bourgery[1]) bemerkt mit Recht, daß Seneca kaum grob ist, die Dinge aber mit dem Namen nenne. „On tire parfois d'un terme un peu brutal un effet inattendu". Darauf kommt es an; er wählt hier nicht das schöne Wort, um zu gefallen und zu überreden, sondern er will überraschen und abstoßen, und es scheint mir, daß bei vielen das gemeine Wort dieses Ziel erreichte und nur in einigen wenigen Fällen, wo er zu weit geht, der Unwille nicht gegen die Sache, sondern eher gegen Seneca sich gewendet haben kann. Der Umstand, daß er sich auch bei den häßlichsten Stellen wegen der Verwendung solcher Ausdrücke nicht entschuldigt, mußte im einzelnen Fall zur Verstärkung des angestrebten Eindruckes dienen.

Wie sich die dargelegte Theorie in der Praxis bei Seneca auswirkt, möchte die vorliegende Arbeit zeigen. Es wird zweckmäßig sein, im Hauptteil die zahlreichen Stellen, an welchen er sich hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, durch Metaphern über den Leib im Vergleich zur Seele verächtlich ausspricht, nach Inhaltsgruppen zu scheiden und durch Anführung von Vergleichsmaterial aus der verwandten Literatur es zu ermöglichen, sie in bezug auf ihr Herkommen, beziehungsweise ihre Originalität[2]), besonders aber auf die durch sie gesuchte Wirkung zu untersuchen. Dabei wird sich öfters zeigen, welche sprachbildende Kraft für neue Formulierung und Ausmünzung von zum Teil abgegriffenen Gedankengängen in den aggressiv psychagogischen Absichten liegt.

---

[1]) Sénèque prosateur p. 112.

[2]) Bourgery, a. a. O. 118ff., 243f. bedauert mit Recht, daß Steyns in seiner Sammlung der Metaphern Senecas (Les Metaphores et les Comparaisons dans les Oeuvres d. S. le phil. Gand 1906) diese Fragen nicht verfolgt. — Wenn ich das zufällig erhaltene und, besonders für die Zeit nach S. willkürlich gewählte Vergleichsmaterial anführe und darauf die entsprechenden Senecastellen behandle, so tue ich das deshalb, um zu zeigen, inwiefern sich Seneca von inhaltlich ähnlichen Belegen aus andern Schriftstellern unterscheidet. Hat man die einzelne Senecastelle für sich, so ist man leicht geneigt, einfach den in ihr ausgedrückten Hauptgedanken herauszuschälen und zu sagen, hier handle es sich um einen von der ganzen griechischen Literatur bis zum Überdruß behandelten τόπος populär-philosophischen Charakters; stellt man aber einen Vergleich unter den allerdings willkürlichen, aber durch ihre Anzahl immerhin eine Vergleichung gestattenden Stellen an, so wird sich oft zeigen, daß abgenützten Gedanken durch die Mittel der Sprache zu einer ganz neuen Durchschlagskraft verholfen ist. — Um Abhängigkeitsfragen handelt es sich natürlich nicht.

## Kap. 2.

## Die Einschätzung des Leibes im Altertum bis zu Seneca.

Bevor wir diese Stiltheorie Senecas an der Formulierung des Verhältnisses von Leib und Seele genauer prüfen, ist es notwendig, auch den Inhalt dieses Gedankens historisch einzustellen, mit andern Worten die Entwicklung des Dualismus im Griechentum kurz zu verfolgen. Es kann zwar meine Aufgabe nicht sein, auf alle Äußerungen einer pessimistisch-dualistischen Lebensbewertung im Altertum einzugehen, sondern die Aufmerksamkeit soll sich vor allem auf die Einschätzung des Leibes richten, und auch da nur auf die Linien, die für die Einstellung Senecas von Bedeutung sind[1]).

Der heiteren Diesseitsfreudigkeit der homerischen Zeit ist die Verachtung des Leibes etwas Unbekanntes; dafür ist ihr das Leben mit seinen Taten zu teuer und der dunkle Tod zu unerwünscht. Für sie ist das Leibesleben das wirkliche Leben, der Leib der *αὐτός*, der wahre Mensch[2]); Klagen über das Schicksal der Menschengeschlechter, die wie die Blätter der Bäume wachsen und vom Winde davongetrieben werden[3]), über Unglück und Tod, haben ihren Grund nicht im Haß gegen das Erdendasein, in der Sehnsucht nach Erlösung, sondern in dem Hängen an Leib und Leben und Licht[4]). Ein Leben ohne Leib kann der homerische Mensch sich nicht denken; erst an einer jüngeren Stelle des Ilias (*Ω* 54) wird der Leib, und zwar nur der tote, als *κωφὴ γαῖα* bezeichnet, vielleicht bereits ein Reflex jener religiösen Bewegung, die nach der homerischen Zeit von Thrakien her über Griechenland kam, wo die dionysische Religion im Menschen eine neue geheimnisvolle Kraft weckte, die die Seele über den Leib hinaushob. Damals muß zum erstenmal eine Feindschaft

---

[1]) Zu dieser Übersicht vgl. neben Rohdes Psyche und Zellers Phil. der Griechen Capelle, W., Altgriechische Askese (N. Ibb. XXV (1910), 681 ff.) und dessen Artikel „Body" in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics" II 768 ff.; Nestle, W., der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen (N. Ibb. XLVII (1921), 81 ff.); Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte II 396 ff. — Auf die sprachliche Formulierung gehe ich hier nicht ein; sie wird später bei den einzelnen Metaphernreihen zu beachten sein.

[2]) A 3 ff.; vgl. jedoch Rohde, Psyche I 5.

[3]) Z 146 ff.; *Φ* 464 ff.; vgl. Nestle, a. a. O. 82 ff.

[4]) X 363.

zwischen Leib und Seele empfunden worden sein, wenn die ekstatischen Seelenzustände nachließen, die Seele wieder in den Leib zurückkehrte, ihn aber als Befleckung betrachtete, die κάθαρσις verlangt[1]), das Leibesleben als beweinenswertes Unglück haßte, den Tod aber als Befreiung von Leid und Last ersehnte[2]). Dieses „Aufkommen von Sündenbewußtsein und daraus entspringender Erlösungssehnsucht geängstigter Seelen" mag neben individuellen Motiven von allgemeiner wirtschaftlicher Not und politischer Unsicherheit im 7. und 6. Jahrhundert begünstigt worden sein[3]). Mit der Dionysosreligion steht die Orphik in Verbindung, die ihre Gläubigen in „Gemeinden" sammelte. Nach ihr ist der Leib nur die Umhüllung der Seele, gleichsam ihr Grab und ihr Gefängnis, in dem sie in Banden liegt und „Strafe zahlen" muß, wie die alten Theologen berichten[4]) und von den Gläubigen verlangen, daß sie sich zu Gott hinwenden und dem Leib, der zum Irdischen herabziehe und am wahren Leben hindere, entsagen. Erst wenn die unsterbliche Seele sich von den Fesseln des Leibes gelöst hat, was vollständig erst beim Tode der Fall ist, gelangt sie zu ihrem ungehemmten Dasein. Im Verbot tierischer Nahrung, der Berührung mit Wöchnerinnen und Leichnamen und im Gebot, weiße Kleidung zu tragen, vielleicht sogar in Fastenvorschriften fand diese leibfeindliche Stimmung einen asketischen Ausdruck, während eigentliche Mißhandlung des Leibes von der orphischen Askese nicht verlangt wurde[5]). Dadurch, daß die Gläubigen sich für ihr Leben vor der Gottheit verantwortlich wußten, erhielten diese mystischen Lehren erst die rechte Kraft und Bedeutung[6]).

Während sich die ionische Naturphilosophie bewußt von diesem Dualismus abwandte (bei ihr steht die ψυχή dem Leibe nicht feindlich gegenüber, sondern ist aufs innigste mit ihm verbunden, ist die in die stofflichen Urelemente gelegte Kraft der Bewegung), ist für Pythagoras und seinen Kreis der Eingang in den Leib für die Seele ein tiefer Sturz, durch frühere Schuld verursacht, und ist wie ein Aufenthalt im Kerker. Der Leib ist

[1]) Rohde, Psyche II 71 ff.
[2]) ebenda II 34.
[3]) Capelle, Altgr. Ask. 685.
[4]) Zeller I $1^5$, 59.
[5]) Rohde, a. a. O. II 125.
[6]) Capelle, Altgr. Ask. 688.

das Grab der Seele. Den Seelen ist eine Wanderung durch verschiedene Körper bis zur vollen Reinheit auferlegt. Damit verbindet sich der pythagoreische Unsterblichkeitsglaube. Möglichstes Unterordnen unter die Gebote pythagoreischer Askese (einfache Lebensweise, Verbot der Beerdigung in Wollkleidern, Enthaltung von Fleischgenuß und Bohnen, Schweigen, Meiden des Weines, sexuelle Askese oder Temperanz)[1]) verbürgt weitgehendes Freisein von der Befleckung des Erdenlebens; der Gottheit möglichst ähnlich zu werden ist das Ziel.

Wie solche pessimistischen Stimmen in der Lyrik[2]), bei Empedokles[3]), bei den Sophisten Prodikos und Antiphon[4]), in der Tragödie[5]) sich äußern, ist für uns weniger wichtig, jedoch die Auswirkung orphisch-pythagoreischer Einflüsse bei Plato, bei dem die Lehre von der göttlichen Abstammung der Seele, ihr vormenschliches Dasein, ihr Sturz in den Leib, ihre Schicksale nach dem Tod: Gericht und Wanderung nach Maßgabe ihres Erdenlebens von den alten *θεολόγοι* übernommen ist, nun aber mit seinem Dualismus von der unveränderlichen Welt der Ideen und dem Wechsel der Sinnenwelt, seiner Lehre von der Erkenntnis als der Wiedererinnerung an das, was sie vor ihrem Sturz in die Sinnenwelt schaute, verbunden wird[6]). Es ist deshalb nötig, daß die Seele sich schon im Leibesleben soviel als möglich vom Leibe freimacht, sich vom Schein der Sinne abwendet zur Realität der Ideen, denn die Sinne entstellen sie, wie der Meergott Glaukos von den Muscheln und Meerpflanzen entstellt ist. Durch den Einfluß des Leibes ist die Seele gleichsam trunken[7]) und hat ihre hohe Herkunft vergessen; der Leib hat ihr die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis genommen. Abwendung vom Leib, dem Grund alles Übels, Zuwendung zur Philosophie als der Befreierin und Führerin zum wahren Sein ist die Forderung[8]). So wird bei Platon der Leib als etwas der Seele durchaus Feindliches, nach

---

[1]) Belege bei Capelle, a. a. O. 689, 1.
[2]) Nestle, a. a. O. 84ff.
[3]) Capelle, a. a. O. 690ff.
[4]) Nestle, a. a. O. 87ff.
[5]) ebenda 90ff.
[6]) Capelle, a. a. O. 693f., auch für das Folgende.
[7]) Phaedon 79c, 66b.
[8]) Rohde, Psyche II 287ff.

göttlichem Plan ursprünglich nicht zu ihr Gehörendes betrachtet. Sein Dualismus ist metaphysisch fundiert[1]).

Der Einfluß Platons auf die Folgezeit ist der denkbar größte, auch wenn zunächst die philosophische Entwicklung eine andere Richtung einschlägt und erst mehr als 200 Jahre später der platonische Dualismus wieder mächtiger hervortritt. In der älteren Akademie ist es vor allem Xenokrates, der platonische Gedanken festhält, und selbst der junge Aristoteles schrieb in platonischer Form im Anschluß an den Tod des Eudem einen gleichnamigen Dialog, in dem er über die Präexistenz der Seele, ihr Gefangensein im Leib und ihre Zukunft spricht. Da verwendet er auch den Vergleich von der Seele, die an den Leib gefesselt sei und mit ihm zugrunde gehen müsse, ähnlich wie die Gefangenen der etruskischen Seeräuber an Leichname angeschmiedet und dadurch bei lebendigem Leib allmählich zu Verwesung und Fäulnis gebracht würden[2]). Aber in seinen philosophischen Schriften weiß Aristoteles von einer Befleckung der Seele durch den Leib nichts, sie sehnt sich nicht nach Erlösung aus dem Leibe. Nicht zu unterschätzen ist der Einfluß Epikurs, der allerdings den Leib in gegenteiligem Sinne bewertet. Durch die schroffe Form dieser Bewertung ist er für die Ausdrucksreihen *γαστήρ, σάρξ, σωμάτιον* von Bedeutung, worauf später zurückzukommen ist. Die Bekämpfung der Ansichten Epikurs hat mit bewirkt, daß seine Gegner immer wieder Anlaß hatten, über das Verhältnis von Leib und Seele zu sprechen[3]).

Der Monismus der ältern Stoa schließt eine transzendentale Auffassung vom Gegensatz von Leib und Seele aus, einen Gegensatz zwischen Natur und Geist anerkennt sein Materialismus nicht, die göttliche Vernunft herrscht ungehindert. Aber daß das einzelne Individuum sehr oft dieser göttlichen Vernunft entgegenhandelte, war zu offensichtlich, als daß der Monismus durchgehend in Wirklichkeit auch hätte auf die Ethik übertragen werden können, er konnte nur Ideal sein. Es verlautet denn auch schon in der ältern Stoa das eine oder andere Wort, das auf einen beschränkten ethischen Dualismus schließen läßt, der metaphysisch nicht

---

[1]) Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 34.
[2]) Bernays, Die Dialoge des Aristoteles 24; 144f.
[3]) Die Einstellung Epikurs verdanke ich Herrn Prof. P. Von der Mühll.

begründet ist und der bei spätern Stoikern eine solche Ausdehnung annahm, daß er auch ihren metaphysischen Monismus zersetzte. Eine nicht hohe Einschätzung des Leibes zeigt Kleanthes bei Sext. a. m. 9, 90ff. (Arnim I 529): (*ὁ ἄνθρωπος*) *διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον . . ., ἐπίκηρόν τ' ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς καὶ μυρίων δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων καὶ τῆς ἄλλης τοῦ σώματος ἐπιμελείας, πικροῦ τινος τυράννου τρόπον ἐφεστῶτος ἡμῖν καὶ τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος, καὶ εἰ μὴ παρέχοιμεν ὥστε λούειν αὐτὸ καὶ ἀλείφειν καὶ περιβάλλειν καὶ τρέφειν, νόσους καὶ θάνατον ἀπειλοῦντος.* Auch wenn Epiphanius (Diels, Doxogr. 592) von Kleanthes berichtete: *ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν,* so liegt darin eine Mißachtung des Leibes[1]). Die Bezeichnung des Leibes als „Übels" aber ist für die ältere Stoa nicht möglich. Ihre Güterlehre kennt nur das unbedingt Wertvolle, die Tugend, und das unbedingte Übel, die Schlechtigkeit. Alles andere bildet die Gruppe der *ἀδιάφορα*, wozu auch der Leib gehört.

Wenn nun Bonhöffer[2]) aus den eben angeführten schwachen Ansätzen für die spätern Stoiker, insonderheit für Epiktet, das Recht ableitet, so abfällig über den Leib zu urteilen, wie Epiktet das tut, und doch orthodoxer Stoiker zu bleiben, so kann ich ihm darin nicht ganz folgen. Für Seneca und Marc Aurel gibt Bonhöffer das Abweichen vom stoischen Boden zu. Mit einer Modifikation hat das aber auch für Epiktet zu gelten. Die Häufigkeit, mit der Epiktet das Deminutivum *σωμάτιον* anwendet[3]), — wie er, um nur einige Stellen zu nennen, den Leib als *πηλός* bezeichnet, den man behandeln müsse wie ein *ὀνάριον ἐπισεσαγμένον,* der von Natur *νεκρόν, γῆ* sei, die Ansicht, daß der Mensch von Natur jedem Tier *ὁμοιότατον,* daß das *σωμάτιον* nur das *τελευταῖον χιτωνάριον* sei, daß es ein *βάραθρον* sei, daß es nicht *πρὸς ἐμέ* sei, daß das *ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον* noch etwas habe, das *κρεῖσσον τῶν σαρκιδίων* und noch andere Stellen, die Bonhöffer selbst anführt, — alle diese Gründe zwingen dazu, Capelle beizupflichten, daß sich diese „auffallende Verachtung und Herab-

[1]) Vgl. dazu die Bemerkung Bonhöffers, Epiktet und die Stoa 34.
[2]) a. a. O. 33ff.
[3]) Vgl. den Index bei Schenkl.

setzung des menschlichen Körpers, die an ungezählten Stellen seiner Diatriben, oft in sehr drastischer Weise hervortritt", aus der alten Stoa nicht genügend erklären lassen[1]). Auch die Bemerkung Bonhöffers, mit der er die Bezeichnung des Leibes als Gefängnis (I 9, 11) abzuschwächen sucht, Epiktet habe da nur die Stimmung übereifriger Schüler zum Ausdruck bringen wollen, läßt sich nicht aufrecht halten, wenn man die Antwort Epiktets berücksichtigt (I 9,16): *'ἄνθρωποι, ἐκδέξασθε τὸν θεόν. ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας, τότ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν· ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν, εἰς ἣν ἐκεῖνος ὑμᾶς ἔταξεν'*. Das ist nichts anderes als Aufforderung zur Resignation, und wenn Epiktet auch gleich darauf sagt: *'ὀλίγος ἄρα χρόνος οὗτος ὁ τῆς οἰκήσεως καὶ ῥᾴδιος τοῖς οὕτω διακειμένοις'*, so ist damit nur gesagt, daß das Leben leicht sei für den, der sich einmal zu dieser Resignation durchgerungen. Es wird die Ansicht der Schüler nur insofern zurückgewiesen, als sie sich selbst von diesem Leben befreien wollen, und in der Hinsicht werden sie auf den Tag vertröstet, an dem der Gott sie erlöst. Da aber Epiktet wohl auf eine persönliche Fortdauer der Seele verzichtet, erhält seine pessimistische Bewertung des Leibes eine bestimmte Färbung, die religiös-mythische Einstellung, der Gedanke an einen Sturz in das Leibesleben, an allmähliche Loslösung und Reinigung fehlt, Gesichtspunkte, auf denen die Einschätzung bei Plato und Posidonius überhaupt beruht. Anderseits fehlen uns aber doch für eine so hochgradige Degradation des Leibes bei der ältern Stoa die Belege; sie ist auch nicht wahrscheinlich. Epiktet nimmt somit etwa eine Mittelstellung ein, die den metaphysischen Dualismus ausschließt, anderseits drängten die Verhältnisse der Umwelt und wohl auch das Elend des eigenen Leibes[2]) dazu, den Leib möglichst gering zu achten. Die vom Kynismus beeinflußte, oft rücksichtslose Sprache steigert die Verächtlichkeit noch.

Doch ich habe vorgegriffen. Ein entschiedeneres Eindringen dualistischer Gedanken ist für uns erst in der mittleren Stoa in der Person des Posidonius wahrnehmbar[3]). Seine Lehre von

[1]) Capelle, a. a. O. 703.
[2]) Capelle, a. a. O. 703.
[3]) Vgl. Capelle, Artikel „Body" S. 771; Wendland, Hellenist.-röm. Kultur[2] 134ff. — Das Problem des Dualismus bei Posidonius ist noch nicht

der Seele, die als ἀπόσπασμα Gottes auf die Erde kommt und hier vom Leib entweiht und befleckt wird, dabei sich aber beständig nach Vereinigung mit Gott und Erkenntnis der höheren Welt sehnt, läßt ihm den Leib als Kerker und als unnützes Fleisch erscheinen, von dem sich die Seele befreien und zum Himmel erheben muß, je schneller um so besser für den Weisen. Wer die Seele zu stark an den Leib gefesselt hatte, dem ist diese Himmelfahrt nicht möglich ohne lange Seelenwanderung und Entsühnung. So kommt Posidonius zur Annahme der Unsterblichkeit der Seelen, die noch von Panaetius bestritten und vom Materialismus der älteren Stoa sowieso abgelehnt worden war. Seine Anschauung vom Ursprung, vom Wesen und Schicksal der Seele hat Posidonius in einer religiös gehobenen, bilderreichen[1]) Sprache vorgetragen. Dieser religiös-mystische Einschlag in seinem philosophischen System hat die Folgezeit aufs tiefste beeinflußt. Als Quelle dieser dualistischen Gedanken hat man längere Zeit nur

---

geklärt. Wie wenig fest das bisher Erreichte ist, zeigt am besten ein Blick in die Diss. Gerhäussers, Der Protreptikos des Poseidonius p. 47—59 (Heidelb. 1912); anderseits kann auch das großgesehene Bild in Karl Reinhardts Poseidonios nicht davon überzeugen, daß er S. 14ff. 331f. 436. 464. 473f. mit Recht jeden dualistischen Zug aus dem Bilde des Poseidonius entfernt und damit die meiste Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten an Pos. getan worden ist, als Wahnidee verwirft. Selbst wenn der Forscher P. mit dem Mystiker P. in einen Widerspruch gerät, berechtigt das noch nicht, den Mystiker aus der Welt zu schaffen. Dafür, daß in andern Autoren mit Recht auf einen posidonischen Einfluß nach dualistischer Richtung geschlossen wurde, haben andere aufzukommen. Dieser Schluß beruht nicht nur auf Sen. ep. 92, 10. Aber auch dieses Zeugnis scheint mir nicht entkräftet (vgl. meine Bemerkg. S. 120f.). Der Gesundheitszustand des Posid. legt Klagen über das unnütze und vergängliche Fleisch nahe, das nichts anderes könne als Speise verlangen. Reinhardt p. 7 führt selbst an, daß Pos. kränklich war, und verweist auf den Bericht Cic. Tusc. II 61 über den Besuch des Pompeius bei dem an einem Gliederleiden liegenden und über die Nichtachtung des Schmerzes redenden Philosophen. — Die methodologische Bemerkung Reinhardts auf S. 332, daß aus den Briefen Senecas für Pos. nicht viel zu gewinnen sei, weil er darin zu oft zitiert werde, ist bei aller Achtung vor der Kritik sonderbar. Man hat leicht den Eindruck, als gehe Reinhardt von der Voraussetzung aus, daß sich dualistische Ideen nicht mit Posidonius als Forscher vereinigen ließen, welche Voraussetzung eine widerspruchslose Einheit fordert und Anschauungen der Volksreligion und auch das eigene religiöse Bedürfnis eines Autors, ganz abgesehen von besonders gehobenen oder deprimierten Stimmungsmomenten nicht in Widerspruch mit dem wissenschaftlich Erkennbaren kommen lassen will, Erscheinungen, die sich doch häufig bei Denkern aller Zeiten feststellen lassen.

[1]) Rudberg, G., Forschungen zu Posidonius p. 234ff. (in Skrifter af kungl. humanist. Vetenskaps Samfundet 20, 3. Upps.).

Plato betrachtet, unter dessen Einfluß Posidonius zweifellos auch steht; nicht mit Unrecht macht man jetzt aber auch auf eine zweite Komponente aufmerksam[1]), nämlich auf die Mysterienreligionen, die in hellenistischer Zeit vordrängten und in die weitesten Kreise eindrangen. Die orphisch-pythagoreischen Gedanken, die auch außerhalb der platonischen Schriften sicher weiterlebten, ohne daß wir sie belegen können, werden verstärkt durch den Zufluß ähnlicher leibfeindlicher Gedanken aus dem Osten. In der bedeutenden Persönlichkeit des Posidonius, der schon durch Plato für diese Gedanken empfänglich gemacht ist, treten sie nun an die Oberfläche und bilden von da in den verschiedenen Schulen der hellenistischen und der Kaiserzeit starke Einschläge; so bei Cicero, der jüngeren Stoa, der Gnosis, dem Manichäismus, den iranischen Mysterienreligionen[2]) (die allerdings einen selbständigen Zufluß bilden), dem Neupythagoreismus und Neuplatonismus und auch im Christentum. Wenn dieses sich dogmatisch äußert, kann es zwar den Leib nicht als Feind, sondern nur als Helfer der Seele betrachten, der erlöst worden und zur Auferstehung bestimmt ist, während uns unzählig oft in paränetisch-asketischen Schriften gerade in der Bildersprache Formulierungen begegnen, die in ein auch vom betreffenden Autor nicht akzeptiertes System gehören[3]). Einzelne solcher dualistischer Formulierungen werden uns später bei den verschiedenen Metapherngruppen begegnen. In dieser Übersicht habe ich nicht über Seneca hinauszugreifen.

Wie ich schon sagte, finden diese Ideen dann ihre Vertreter in der römischen Stoa, bei Cicero besonders in den Tusculanen I und im Somnium Scipionis, bei Vergil im VI. Buch der Aeneis, vorzüglich aber bei Seneca. Bevor wir auf diesen näher eingehen, ist noch mit einem Wort auf einen Schriftsteller aufmerksam machen, der uns später bei den einzelnen Metaphernreihen oft begegnen wird, und der, gerade weil er lokal und kulturell einem

---

[1]) Bickel, Das ästhetische Ideal dei Ambrosius, Hieronymus und Augustin (in N. Ibb. XXXVII 1916, 453), der allerdings zu weit geht, wenn er den Anteil Platons am dualistischen Zug in der Anfeindung des Leibes bei Posidonius in Abrede stellt.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmyst., Rel. gesch. Untersuchungen, S. 50 u. 137, Bonn 1921.

[3]) Z. B. wenn das griechische Bild vom Leben als einer Festversammlung von den Kirchenvätern aufgenommen wird; vgl. Eucken, Rud., Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, S. 25.

ganz andern Kreise angehört, zeigen kann, wie die mannigfachen pessimistischen Formulierungen von dem Zwiespalt zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, aus ganz verschiedenartigen Voraussetzungen heraus einen ähnlichen Ausdruck fanden. Bei keinem Autor so sehr wie bei Philon finden wir den Leib mit den stärksten Bezeichnungen herabgesetzt. Zwischen der Welt des Logos und der Welt der αἰσθήσεις besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Da nach ihm das Leben des Menschen nur durch sinnliche Lust zustande kommt, tritt der Mensch mit Sünde befleckt in dieses Leben, wo sich der Geist im Körper befindet wie in der Fremde, wie in der ägyptischen Verbannung, wie in einem Gefängnis, in einem Grab, in einem Sarg. Der Leib ist der Grund der Sinnlichkeit und alles Übels, an diesen Leichnam ist die Seele immerfort gefesselt. Er ist der Tod der Seele, ist Fleisch, ist Finsternis, ist niederziehende Schwere, ist Umhüllung, ist Hindernis an der wahren Erkenntnis und an der Gemeinschaft mit Gott usw.[1]). Wir haben bei Philon wohl die gleichen Quellen des Dualismus wie bei Posidonius anzunehmen; dazu kommen noch der Einfluß des Posidonius und gewisse asketische Strömungen im damaligen Judentum, wofür die Schrift über den βίος θεωρητικός ein Zeugnis bildet, selbst wenn Philon stark idealisiert hätte. Nicht mit Recht übergeht Capelle in seinen beiden Artikeln Philon vollständig. Nicht nur für die Weitergabe dualistischer Formulierungen an christliche griechische Schriftsteller ist er von großer Bedeutung, sondern auch für die an die Neuplatoniker und Neupythagoreer[2]).

Der Dualismus in der Bewertung des Leibes bei Philons römischem Zeitgenossen, bei Seneca, ist unverkennbar und wird allgemein zugegeben. Wir werden sehen, wie er in einer ganzen Menge von Bildern und mit den stärksten Ausdrücken dem gottentstammten und erhabenen Geiste die Minderwertigkeit und Ver-

---

[1]) Belege siehe bei Zeller III 2[4], 448ff. und Kroll, J., Hermes Trismegistos (in Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 12, Heft 2—4), 346f.

[2]) Das Weiterleben des Gedankens in diesen Schulen und in den christlichen Sekten usw. kann hier nicht verfolgt werden. Wie weit in der Verdammung des Leibes z. B. von Marcion und seinen Anhängern gegangen wurde, zeigt Harnack, Marcion 145. 97. 118. Bei ihnen hängt diese Verurteilung mit der Lehre zusammen, daß die Schöpfung schlecht sei. Daher leugnen sie auch den menschlichen Leib Christi. Harnack, 111. 327*. Siehe ferner Kroll, J., Hermes Trism. 341ff. 283. 127 und Kroll, W., Orac. chald. 46ff.

ächtlichkeit des Leibes, die dem menschlichen Leben überhaupt entspricht, gegenüberstellt. Die Rücksichtslosigkeit, mit der er das tut, gehört nicht in die von der alten Stoa eingeschlagene Richtung, sondern in die des Platon und des Posidonius; besonders tritt dies an einigen Metaphern hervor, z. B. wenn er den Leib als pondus und poena, als velamentum, vinclum, obnoxium domicilium der Seele, das Leben im Leibe als grave certamen, den Tag des körperlichen Todes als Geburtstag der Seele bezeichnet. Daneben zeigt sich aber doch auch eine der altstoischen Auffassung entsprechendere Ansicht. Ep. 14, 1f.: Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. non nego indulgendum illi: serviendum nego. multis enim serviet, qui corpori servit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore. huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit. honestum ei vile est, cui corpus nimis carum est. agatur eius diligentissime cura, ita tamen, ut cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit. Da ist der Leib etwas für die Seele durchaus Natürliches, solange sie sich von einer Knechtschaft ihm gegenüber freihält. Wie in den beiden Kleanthesfragmenten ist die größere Bedeutung der Seele betont, aber eine dualistische Wertung tritt nicht zutage. Als Ziel ist einfach auf die für den Stoiker so wichtige ethische Freiheit hingewiesen, die verlangt, daß der σοφός ein ἐλεύθερος sei und daneben alles andere, auch den Körper, als nebensächlich betrachtet. Vgl. die ähnliche Äußerung de vita beata 8, 2[1]).

So sehr Seneca ep. 15, 1f. u. o. die übermäßige Leibespflege verurteilt, ebensosehr verteidigt er einfache Übungen (ep. 15, 4—6) und verwirft die Vernachlässigung oder gar Kasteiung des Körpers durchaus. Ep. 5, 4: hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem. a qua professione dissimilitudo nos separabit. . . . propositum nostrum est secundum naturam vivere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et

[1]) Vgl. auch ep. 8, 5.

cibis non tantum vilibus uti sed taetris et horridis[1]). Seneca will also nicht, daß sein Schüler es so mache wie die vielen Bettelphilosophen jener Zeit, die die Askese vor allem ins Äußere verlegten. Daß es besonders auf die ethische Freiheit ankommt, ist kurz formuliert ep. 65, 23: contemptus corporis sui certa libertas est.

Eine Abgrenzung der beiden Schichten, der dualistischen und der nicht-feindlichen Leibbewertung nach einer Wandlung, die Seneca etwa durchgemacht hat, gelingt, wenn man von seinen asketischen Neigungen, denen er in seiner Jugend nachhing und von denen er selbst spricht[2]), absieht, schon wegen der relativen Unbestimmtheit in der Chronologie seiner Schriften nicht. Besonders in den Briefen treten beide Richtungen nebeneinander. Trotzdem hinterbleibt aber dem Leser der Schriftenmasse Senecas als Gesamteindruck durchaus die dualistisch-pessimistische Färbung, die strengere, finsterere Beurteilung, für die sich verschiedene Gründe anführen lassen.

Zunächst ist seine Auffassung vom Verlauf der Sittengeschichte der Völker eine recht pessimistische, wie aus de benef. I 10, 1 ff. hervorgeht. Dabei schiebt er nicht alle Schuld allein auf die eigene Zeit: Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam . . . In verschiedenen Zeiten herrschen verschiedene Laster vor, die adulteria, der conviviorum furor, die culina, die das exitium der Vermögen bilde, der nimius cultus corporum und die cura formae usw. Nicht einmal der entgeht den Lastern, der über sie klagt (de benef. VII 27, 3)[3]). Wie bei den Völkern steht es bei den einzelnen Menschen (ep. 94, 54), alle sind schlecht (de ira III 26, 4). Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi aut aliena nequitia ablati; . . . nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus (de clem. I 6, 3). Wenn man diese Beurteilung der sittlichen Zustände mit seiner Theorie der Bekämpfung der Laster mittels der Sprache[4]) zusammenhält und berücksichtigt, daß er

---

[1]) Vgl. ep. 5, 2.
[2]) Vgl. S. 31 f.
[3]) Vgl. auch V 17, 3.
[4]) Vgl. S. 6 ff.

selbst sagt: adversus tam potentem explicatumque late furorem operosior philosophia facta est et tantum sibi virium sumpsit, quantum iis, adversus quae parabatur, accesserat (ep. 95, 32), also die Philosophie müsse alle ihr zu Gebote stehenden Mittel einsetzen, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die unstoischen, allzu harten Töne seiner Leibbewertung darauf zurückführt, daß er dem Extrem des Leibeskultus ein Extrem der Leibesverachtung entgegensetzt. Das Pathos, in das der auf die Seele Einredende gerät, und der Wille der nachdrücklichen Einwirkung bringen solch extreme Formulierungen hervor.

Die Verachtung alles dessen, was nicht vom freien Willen des Menschen abhängt, wie Leib und Leben, Reichtum und Ehren, war auch nahegelegt durch die politischen Verhältnisse der damaligen Zeit. Man braucht nur an die Unsicherheit zu denken, der jeder selbständige, Roms große Vergangenheit liebende Mann unter den Kaisern von Tiberius bis Nero ausgesetzt war. In solchen Zeiten blieb kein andrer Trost, als in allem Ernst das Glück in sich selbst zu suchen, sich wenigstens dem Willen nach unabhängig zu machen von äußeren Gütern und selbst den Leib für ein geringes und vergängliches Gut anzusehen. Zeiten wie jene pflegen diese Wirkung hervorzurufen[1]).

Es sind auch Einflüsse der Erziehung in Betracht zu ziehen, die Seneca in seiner Jugend erhielt. Mit der leichten Begeisterungsfähigkeit auch für das Opfervolle, die der Jugend eigen ist, nahm er Gewohnheiten an, die er an seinen Lehrern bewunderte. Als Sechziger erzählt er in Brief 108, 15 ff. selbst die Entwicklung, die er in jungen Jahren durchgemacht hat. In der Schule des Sotion und des Attalus hat er gelernt, seinen Leib streng zu behandeln, circumscribere gulam ac ventrem. Noch als alter Mann spricht er mit Wärme über die Strenge, die er sich als tirunculus philosophiae auferlegt hatte, und ein leises, uns nicht unsympathisches Bedauern über das Fallenlassen idealer Jugendvorsätze klingt in den Worten: magno enim in omnia inceptu

[1]) Ich denke z. B. an die Worte Schleiermachers zur Zeit der Erniedrigung Preußens unter napoleonischer Herrschaft: mehr denn jemals gelte jetzt die Mahnung des Apostels, zu haben als hätten wir nicht, Besitz und Leben nur als anvertraute Güter zu betrachten, die dahinfahren müßten für höhere Zwecke, und die Feinde nicht zu fürchten, die nur den Leib töten können (Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrh. I 305).

veneram. deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi noch nach. Daß er auf die facilis und sogar dulcis consuetudo, nur vegetarische Speisen zu genießen, schon nach einem Jahre auf Bitten seines Vaters, der den Verdacht des Tiberius auf alles Außergewöhnliche scheute, wieder verzichtet, gesteht er selbst (22). Echt menschlich bemerkt er dazu: nec difficulter mihi, ut inciperem melius cenare, persuasit, und es ist durchaus ungerecht und unpsychologisch, wenn man aus der Rückkehr zu den gewöhnlichen Sitten dem jungen, noch unfertigen Menschen einen Vorwurf macht und darin vor allem nur Opportunismus und Berechnung sieht[1]) an Stelle einer natürlichen Korrektur einer echt jugendlich übereifrigen Äußerung idealer Gesinnung, wobei neben der größeren Reife einer durch viele Enttäuschungen an sich selbst erworbenen Bedächtigkeit ohne Vorwurf auch äußere Rücksichten mitwirken mögen. Seneca behielt übrigens einzelne Gewohnheiten, die nach außen nicht zu sehr auffielen, bei. Auch in seinen spätern Jahren finden sich Nachwirkungen seiner asketischen Jugendgrundsätze, z. B. wenn er sich der Pilze, Parfüms, warmen Bäder usw. enthielt und dem Freunde gesteht (23): tali (culcita) utor etiam senex, in qua vestigium apparere non possit. Nach Tacitus[2]) war sein Leib wegen zu großer Enthaltsamkeit von Speise und Trank bei seinem Tode sehr abgemagert. So war diese Inzuchthaltung und Abhärtung, diese strenge Beurteilung des Leibes ein Stück Jugendideal, von dem auch der reife Mann nie ganz lassen mochte, ohne sich untreu gegen sich selbst vorzukommen, dem er sich wohl in seinen späteren Jahren wieder mehr näherte und das in mancher abschätzigen Leibmetapher in Worte gefaßt wird.

Als ganz bedeutsames Moment für die geringe Einschätzung des Leibes muß aber besonders der gesundheitliche Zustand, die überaus schwächliche Konstitution Senecas hervorgehoben werden; wird man doch immer mehr auf den nahen Zusammenhang von geistigen Vorgängen und physiologischen Verhältnissen beim Menschen aufmerksam.

Über die leibliche Konstitution Senecas sind wir reichlich unterrichtet. Schon in seiner Jugend erfreute er sich keiner guten Gesundheit, so daß er ad Helv. 19, 2 sagen kann: per longum

[1]) Friedländer, Histor. Ztschr. 85, 201.
[2]) Ann. XV 63. 45.

tempus aeger convalui; er erzählt von chronischen Katarrhen und ihren Folgen, die ihn beinahe zum Selbstmord trieben ep. 78, 1: Vexari te destillationibus crebris ac febriculis, quae longas destillationes et in consuetudinem adductas secuntur, eo molestius mihi est, quia expertus sum hoc genus valetudinis, quod inter initia contempsi: .... deinde succubui et eo perductus sum, ut ipse destillarem ad summam maciem deductus. saepe impetum cepi abrumpendae vitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit, und Cass. Dio 59, 19, 8 berichtet, der neidische Caligula habe ihn nur deshalb leben lassen, weil er geglaubt habe, Seneca werde bald an der Schwindsucht sterben. Ep. 55, 2; 65, 1; 104, 1 klagt er über verschiedene Unpäßlichkeiten, de vita beata 17, 4 über die Gicht. Ep. 54, 1 f. bezeichnet er sein Hauptleiden als suspirium, was als chronisch aussetzender Herzschlag gedeutet wird. Diese Angina pectoris verursachte ihm häufig Anfälle mit dem Gefühle des Verscheidens[1]): Longum mihi commeatum dederat mala valitudo; repente me invasit. ‘quo genere?’ inquis. prorsus merito interrogas: adeo nullum mihi ignotum est. uni tamen morbo quasi adsignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio; satis enim apte dici suspirium potest[2]). brevis autem valde et procellae similis est impetus: intra horam fere desinit. quis enim diu exspirat? Seneca empfindet dieses Übel als das lästigste: omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. quidni? aliud enim quicquid est, aegrotare est, hoc animam egerere. itaque medici hanc ‘meditationem mortis’ vocant. Engelbrecht[3]) gewinnt auch aus ep. 46, 1 ein neues Zeugnis für die Schwäche Senecas dadurch, daß Seneca an Lucilius über ein ihm von diesem zugesandtes Buch schreibt: levis mihi visus est, cum esset nec mei nec tui corporis, obwohl es weder von deiner noch meiner Körperlichkeit war, d. h. nicht so macer wie ich und du. Corpus ist doppelsinnig für Buch und Leib gebraucht[4]). Auch muß das Aussehen Senecas unscheinbar

---

[1]) Marx, Abhandlungen der Gött. Akad. 1877, 4.

[2]) Griechisch *λειποψυχία*. Seneca umgeht das Fremdwort, wenn er es nicht als Stilmittel verwenden will. Vgl. Bickel, E., Die Fremdwörter bei dem Philosophen Seneca (Arch. f. lat. Lex. 14 [1906], 207 f.).

[3]) Wiener Stud. 26 (1904), 62.

[4]) Für die Magerkeit Senecas vgl. das Zeugnis Tac. Ann. 15, 63.

und häßlich gewesen sein; man kann das wohl aus de const. sap. 16, 4 schließen: . . . quid est illud quod contumelia dicitur? in capitis mei levitatem iocatus est et in oculorum valitudinem et in crurum gracilitatem et in staturam: quae contumelia est quod apparet audire?, vielleicht auch aus de vita beata 22, 2, kaum aus epist. 45, 3. Er vergleicht sich öfters in den Briefen mit einer navis quassa.

Es ist nun gewiß nur natürlich, daß ein so kränklicher, schwacher Mensch sich von seinem Leib mehr beschwert fühlt als ein gesunder, und daß von ihm deshalb auch leichter Klagen zu hören sein werden über das „unnütze Fleisch"; ein solcher Leib bietet häufig Anlaß und Voraussetzung — wenn auch nicht notwendige — für Gedanken an die Vergänglichkeit und Wertlosigkeit des Leibes. In dieser Beziehung steht Seneca nicht allein, und einige weitere Beispiele für das Auftreten einer pessimistischen Leibesbeurteilung in Verbindung mit schwächlicher Gesundheit oder unschöner, fehlerhafter Körpergestalt drängen sich einem sofort auf. Vom Pessimisten Prodikos wissen wir, daß er kränklich war[1]); von Krantor berichtet uns dasselbe DL IV 24, ebenso, daß er jung an der Wassersucht gestorben ist (IV 27); für Posidonius vgl. S. 25, A. 3; von Paulus bemerkt Ed. Schwartz[2]): daß sein Körper ihm „zu schaffen machte und er ihn als Hemmnis empfand, hat jedenfalls zu seiner Verdammung alles Leiblichen beigetragen". Bei Epiktet weist für die gleiche Erscheinung Capelle[3]) auf seine teilweise Lähmung hin, und Ps. Heraklit Ep. 5 (Hercher) erzählt, indem er mit dualistischer Färbung über den Leib spricht, auch davon, daß er an der Wassersucht kranke. Von Plotin wissen wir, daß er körperlich leidend, halb blind und vielleicht sogar Epileptiker war[4]).

Fügen wir zu all diesen Gründen noch hinzu, daß Seneca durch Todesfälle in seiner nächsten Verwandtschaft (die erste Frau starb ihm früh, ein Sohn von der zweiten Frau kurz vor der Verbannung nach Korsika) und schon allein durch das zunehmende

---

[1]) Nestle in N. Ibb. 1921, S. 87.
[2]) Charakterköpfe II[2] 131.
[3]) Altgr. Askese 703. Body 772.
[4]) Für Carlyle und Schopenhauer verweise ich auf Friedells Bemerkung in der Einleitung zu Carlyles Heldenverehrung S. 25 (München 1914).

Alter an die Vergänglichkeit alles Irdischen erinnert wurde, so werden wir die Hauptquellen seines Dualismus, soweit sie im Erleben gelegen sind, genannt haben, und können dazu übergehen, die sprachliche, hauptsächlich in Metaphern sich ausdrückende Formulierung dieser Gedanken, nach inhaltlichen Gruppen gesondert, durchzugehen.

---

# II. Die sprachliche Formulierung des Gegensatzes von Leib und Seele in den philosophischen Schriften Senecas.

## Kap. 1.

### Juristisches und Soziales.

Steyns [1]) hat schon darauf hingewiesen, daß Seneca es liebt, wirkungsvolle Bilder und Vergleiche der Anschauung der Nation und der Zeit zu entnehmen, und daß es deshalb bei der Bedeutung des Rechtslebens in Rom, beim Durchdrungensein Senecas mit römischem Geiste, bei seiner Erziehung zum Redner und Advokaten nicht erstaunlich ist, daß er sich juristischer Termini für die Verkündigung philosophischer Wahrheiten bediente. Da nun aber solche Metaphern, die ein rechtliches Verhältnis zur Klärung der Beziehungen zwischen Leib und Seele heranziehen, schon von früheren Schriftstellern gebraucht werden, ist es, um Art, Eigenheit und Wirkung dieser Metapherngruppe bei Seneca zu erkennen, nötig, uns über die älteren Metaphern einen Überblick zu verschaffen. Dabei muß ich vorausschicken, daß ich nicht nur bewußt gebrauchte juristische Bilder und Vergleiche im engern Sinn beiziehe, sondern auch solche, die juristisch, aber unbewußt, weil schon abgeschliffen, angewendet sind, oder solche, die zum Ausdruck der Beziehung zwischen Geist und Leib ein Bild von politischen, sozialen, familiären oder gewerblichen Verhältnissen nehmen. Häufig kann nicht unterschieden werden, ob der Schriftsteller einen Ausdruck verwendet, der wohl ursprünglich eine Metapher war, deren er sich aber nicht mehr bewußt ist, oder ob es sich um ein eigentliches Bild handelt, so daß man mit Rudberg [2]) unterscheiden kann zwischen

[1]) Steyns, Les Metaphores et les Comparaisons dans les Oeuvres de Sénèque le phil. Gand 1906, p. 88.

[2]) Forschungen zu Posidonius 159 (in Skrifter af k. hum. Vetenskaps Samfundet 20, 3 Upsala).

primären Metaphern und eigentlichen Bildern. Im allgemeinen werden wir die Beobachtung machen, daß man es eher mit einem eigentlichen Bild zu tun hat, wenn der substantivische Ausdruck vorwiegt, während die Bezeichnung durch Adjektive und Verben viel abgeblaßter ist.

Demokrit (159 D) nach Plut. fragm. de libid. et aegr. 2 nimmt zwischen Leib und Seele eine Gerichtsverhandlung an, in der er als Richter auftritt: *ἔοικε παλαιά τις αὔτη τῷ σώματι διαδικασία πρὸς τὴν ψυχὴν περὶ τῶν παθῶν εἶναι. καὶ Δημόκριτος μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων ⟨τὴν αἰτίαν τῆς⟩ κακοδαιμον⟨ίας⟩ φησίν· ‘εἰ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ὠδύνηται ⟨καὶ⟩ κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι⟨καστής⟩, ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ᾽ οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὥσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος*’. Cf. Plut. de san. praec. 24 p. 135 e.

Hierher gehörende Metaphern, die zum Teil auf orphische und pythagoreische Vorstellungen zurückgehen, finden sich bei Platon; Phaed. 61 ff. nimmt Sokrates gegen die Berechtigung des Selbstmordes Stellung und beruft sich auf eine heilige Kunde, nach der wir uns im Leibe, wie in Gefangenschaft befinden: 62 b: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ᾽ ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν*[1]). 62 d wird das Leben eine *θεραπεία* genannt und 64 d ff. bringen die Vergnügungen des Leibes eine *θεραπεία* mit sich. Der Philosoph wird gern befreien *τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας*. Der Leib ist hinderlich, *ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητή-*

[1]) *φρουρά* heißt hier Gefängnis, nicht Wachtposten, wie es Cic. Cat. m. 73 auffaßt. Zu dieser vielbesprochenen Frage vgl. besonders Boeckh, Philolaos 178; Rohde, Psyche 2, 161; Hirzel, Archiv f. Religw. 1908, 273 A. 3; Geffcken, Zwei griech. Apolog. Nachträge u. Berichtigungen zu S. 173. Mit Recht wird der Gedanke zunächst Philolaos, dann dem pythag. Kreis, schließlich aber auch den orph. Theologen zugewiesen. — In das gleiche Gebiet gehören Philol. frag. 14 D: *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται*, und das vom Pythagoreer Euxitheos berichtete Wort (Athen. 4, 157 c): *Εὐξίθεος . . . ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν . . .*

σει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ. 66 d wird gegen den Leib angeführt, daß wir zum Gelderwerb gezwungen sind διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ. Die Anklageliste gegen den Leib schließt mit der Feststellung (67 a): ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν. Die κάθαρσις besteht für die Seele 67 cd im οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ... καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. 79 e sagt Sokrates: ὅρα δὴ καὶ τῇδε, ὅτι, ἐπειδὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὖ πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι, καὶ πότερον τῷ θνητῷ; ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ δουλεύειν; 81 b: die Seele wird befleckt: ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα ... Die ὁμιλία τε καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος, διὰ τὸ ἀεὶ ξυνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην macht die Seele beschwert. Die Seele ist an den Leib geheftet wie in einem Gefängnis 82 e: γιγνώσκουσι ... οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκναζομένην δὲ ὥσπερ δι' εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὑτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι .... 83 d: jede Lust und jedes Leid ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν (τὴν ψυχήν) πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ ... — Damit kennen wir die stärker oder schwächer metaphorischen, hierher gehörenden Bildungen aus Plato, in dessen anderen Schriften einzelne davon auch auftreten [1]), ohne daß etwas Neues dazukommt.

Von Xenoph. Memor. ist zu erwähnen: I 4, 9: ἡ (ψυχή) τοῦ σώματος κυρία ἐστίν; IV, 3, 14: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν ...

Von Theophrast erwähnt Plutarch den Vergleich vom Mietsverhältnis zwischen Leib und Seele. De tuen. san. praec. 135 e:

---

[1]) cf. Gorg. 513 d; Pol. 585 d; Tim. 38 e, 81 d.

*πρὸς τούτους* (solche, die ihrem Leib durch *φθόνος, φιλονεικία* und *κεναὶ δόξαι* schaden) *γὰρ οἶμαι μάλιστα τὸν Δημόκριτον εἰπεῖν ὡς εἰ τὸ σῶμα δικάσαιτο τῇ ψυχῇ κακώσεως, οὐκ ἂν αὐτὴν ἀποφυγεῖν. ἴσως μὲν γάρ τι καὶ Θεόφραστος ἀληθὲς εἶπεν, εἰπὼν ἐν μεταφορᾷ πολὺ τᾷ σώματι τελεῖν ἐνοίκιον τὴν ψυχήν. πλείονα μέντοι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀπολαύει κακὰ μὴ κατὰ λόγον αὐτῷ χρωμένης μηδ' ὡς προσήκει θεραπευόμενον . . .*

Menander (C. G. F. Mein. IV 271) vergleicht Seele und Leib mit Steuermann und Schiff: *ἂν καλὸν ἔχῃ τις σῶμα καὶ ψυχὴν κακήν, | καλὴν ἔχει ναῦν καὶ κυβερνήτην κακόν.*

Kleanthes bei Sext. a. m. 9, 90 (Arn. 529) nennt den Leib einen Tyrannen: *(ὁ ἄνθρωπος) διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον . . ., ἐπίκηρόν τ' ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς καὶ μυρίων δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων καὶ τῆς ἄλλης τοῦ σώματος ἐπιμελείας, πικροῦ τινος τυράννου τρόπον ἐφεστῶτος ἡμῖν καὶ τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος καὶ . . . . νόσους καὶ θάνατον ἀπειλοῦντος.*

An plat. Gedanken knüpft an Axioch. 365e: *ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und 370d: Der Tod ist eine Befreiung: *ἐκεῖσε γὰρ ἀφίξει μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἱρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα . . .*

Das Bild vom Magen als Feind bei Cato, Orat. 12, 1: qui ventrem suum non pro hoste habet, qui pro re publica, non pro sua, obsonat, qui stulte spondet, qui cupide aedificat.

Sall. Catil. 1, 2: nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi *imperio*, corporis *servitio* magis utimur.

Besonders in den Schriften, wo Cicero unter platon. und posid. Einfluß steht, hat er öfters den Vergleich mit dem Gefängnis. Somn. Scip. 14 sagt Scipio: hi vivunt, qui e corporum *vinculis* tamquam e *carcere* evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est. 15: nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis, istis *te corporis custodiis liberaverit*, huc tibi aditus patere non potest . . . quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est *in custodia* corporis, nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est . . . 16: corpore laxati. 29: am schnellsten kommt die

Seele an den ihr bestimmten Ort, si iam tum, cum erit *inclusus* in corpore, eminebit foras et . . . quam maxime se a corpore abstrahet. namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi *ministros* praebuerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus *elapsi* circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur. In der aus dem gleichen Jahr stammenden Scauriana 4: cum corpore animus *tamquam carcere* saeptus teneretur. Leg. 1, 39: sibi autem indulgentes et corpori deservientes. In der Consolatio werden wohl mehrere hierher gehörende Metaphern zu finden gewesen sein, wie das im 1. Buch der Tuscul. der Fall ist: 51: . . . divinum animum corpore *liberatum* cogitatione complecti possumus. 58: non potuit animus haec in corpore *inclusus* agnoscere . . . 74: Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriend nactum se esse gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me Dius Fidius, vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen illa *vincla carceris ruperit* (leges enim vetant), sed, tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit. 75: . . . cum lluc ex his *vinclis emissi* feremur, minus tardabitur cursus animorum. nam qui *in compedibus corporis* semper fuerunt, etiam, cum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii, qui *ferro vincti* multos annos fuerunt. 118: nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum videatur, ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus *emittique nos e custodia* et *levari vinclis* arbitremur . . . De senec. 73 ist φρουρά nicht als carcer, sondern als Wachtposten aufgefaßt: vetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de *praesidio* et *statione* vitae decedere. De divin. 1, 63: cum ergo est somno sevocatus animus *a societate* et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit . . . Wie wir sehen, ist diese Ausdrucksform bei Cicero ziemlich monoton. Die Vorstellung vom Gefängnis (custodia, carcer, vinculum) ist die durchaus vorherrschende.

Lucrez spricht auch öfters über das Verhältnis von Leib, Seele und Geist in hier zu erwähnenden Metaphern; nur handelt

es sich bei ihm stets um eine physische, eine biologische, nicht ethisch-dualistische Beziehung[1]):

III 94 primum animum dico, mentem quam saepe vocamus,
in quo *consilium* vitae *regimenque* locatum est,
esse hominis partem nilo minus ac manus et pes . . .

III 136ff. Geist und Seele

*caput* esse quasi et *dominari* in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus[2]).

Eine iuristische Metapher für vita verwendet Lucr. III 971:

vitaque *mancipio* nulli datur, omnibus *usu*.

Von Vergil erwähne ich Aen. VI 734, wo in der Lehre von der Seelenwanderung die Seelen eingeschlossen sind in den Leib:

clausae tenebris et *carcere caeco*.

Arellius Fuscus bei Sen. Suas. VI 5f. zeigt, daß der Gedanke auch in der Rhetorenschule heimisch war: humanorum operum custos memoria . . . in omnia te saecula sacratum dabit: nihil aliud intercidet quam corpus fragilitatis caducae, morbis obnoxium, casibus expositum, proscriptionibus obiectum; animus vero divina origine haustus, cui nec senectus ulla nec mors, onerosi corporis *vinculis exsolutus* ad sedes suas et cognata sidera recurret.

Nach unserer längeren Übersicht könnten wir nun zu Seneca übergehen, wenn ich nicht mit einem in einen ganz anderen Kreis gehörenden Schriftsteller die Geduld noch länger in Anspruch nehmen müßte. Philo v. Alex. gestattet bekanntlich häufig Rückschlüsse auf die Behandlung populär-philosophischer Topoi in hellenistischer Zeit. So auch bei unserem Topos[3]):

Oft treffen wir das Desmoterion-Motiv:

De somn. I 139: *τούτων* (sc. *τῶν ψυχῶν*) *αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις, αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δὲ ὥσπερ*

[1]) Über das Verhältnis Leib-Seele-Geist cf. Heinze zu III 138. Frag. 32 des Diog. von Oinoanda (Us. RM. 47, 448) spricht auch von einem *βασιλεύειν* des *ψυχικὸν μέρος* über den Leib.

[2]) cf. III 281. 396.

[3]) Obwohl ich nur etwa die Hälfte der philon. Schriften durchsuchen konnte, habe ich von ihm eine größere Anzahl einschlägiger Metaphern anzuführen. Da ich es sowieso nur für Seneca auf Vollständigkeit abgesehen habe, genügen die angeführten Beispiele, um den notwendigen Einblick in die sprachliche Formung des Gedankens zu gestatten.

ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα[1]).

De migr. Abr. 9: ἄπελθε οὖν ἐκ τοῦ περὶ σεαυτὸν γεώδους, τὸ παμμίαρον, ὦ οὗτος, ἐκφυγὼν δεσμωτήριον, τὸ σῶμα καὶ τὰς ὥσπερ εἱρκτοφύλακας ἡδονάς . . .

Leg. alleg. III 42: οὐ γάρ ἐστι ⟨τὸν⟩ κατοικοῦντα ἐν σώματι καὶ τῷ θνητῷ γένει δυνατὸν θεῷ συγγενέσθαι, ἀλλὰ τὸν ⟨ὃν⟩ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου θεὸς διαρρύεται.

Quod det. pot. insid. sol. 158 läßt Philo Gott einem Menschen, der ohne das Sinnliche auch das Übersinnliche zurückweist, sagen: σὺ μὲν οὖν, ὦ καταγέλαστε, φῂς ὅτι τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς ἀφαιρεθεὶς πλεονεκτημάτων εἰς ὄψιν οὐκ ἀφίξῃ θεοῦ; ἐγὼ δέ σοι λέγω ὅτι, ἐὰν ἀφαιρεθῇς, πάντως ἀφίξῃ· λυθεὶς γὰρ τῶν ἀρρήκτων σώματος καὶ περὶ σῶμα δεσμῶν φαντασιώσῃ τὸν ἀγένητον.

Leg. alleg. III 151: ἆρ' οὖν ἡμᾶς ἐνδεδεμένους σώματι οἷόν τε σωματικαῖς ἀνάγκαις μὴ χρῆσθαι[2]);

Leg. alleg. I 108: . . . νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.

In den folgenden Beispielen ist die Beziehung der Seele zum Leib meist durch ein Substantiv wiedergegeben, das ein menschliches Verhältnis, sei es einen Verwandtschafts- oder Gefühlsgrad, eine Abhängigkeits- oder Rangstellung ausdrückt:

Leg. alleg. III 71: . . . ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ . . ., πονηρὸν καὶ δυσμενὲς κρίνει τὸ σῶμα· ὅταν δὲ ἀποστῇ τῆς τῶν θείων ἐρεύνης, φίλον αὑτῷ καὶ συγγενὲς καὶ ἀδελφὸν ἡγεῖται, καταφεύγει γοῦν ἐπὶ τὰ φίλα τούτῳ. . . . ὁ . . . φιλόσοφος ἐραστὴς ὢν τοῦ καλοῦ τοῦ ζῶντος ἐν ἑαυτῷ κήδεται ψυχῆς, τοῦ δὲ νεκροῦ ὄντως σώματος ἀλογεῖ μόνον στοχαζόμενος, ἵνα μὴ ὑπὸ κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου πλημμελῆται τὸ ἄριστον ἡ ψυχή . . .

Quod det. pot. insid. soleat 15: συζυγὴ . . . καὶ συνεταιρὶς Χεβρὼν καλεῖται συμβολικῶς ἡμῶν τὸ σῶμα, ὅτι συνέζευκται καὶ ὥσπερ ἑταιρίαν καὶ φιλίαν πρὸς ψυχὴν τέθειται.

[1]) cf. Norden, Aen. VI S. 48, 2.
[2]) cf. de virt. 74.

De post. Caini 60: *Χεβρὼν . . . ἑρμηνεύεται σύζυγή· δισσὸν δὲ τοῦτο, ψυχῆς ἢ σώματι συνεζευγμένης ἢ πρὸς ἀρετὴν ἡρμοσμένης . . . ἀνάγκη γὰρ ψυχαῖς ταῖς φιλοσωμάτοις ἀδελφὸν μὲν νομίζεσθαι τὸ σῶμα: . . . πρεσβυτέραν γὰρ ἡ φύσις ψυχὴν μὲν σώματος, Αἰγύπτου . . . εἰργάζετο.*

De Abrah. 74: *οὐ γὰρ ἐν σοὶ μὲν νοῦς ἐστιν ἡγεμὼν ἐπιτεταγμένος, ᾧ καὶ τοῦ σώματος ἅπασα κοινωνία πειθαρχεῖ . . .*

De vita Mosis II 211: Man soll nicht vermittels der Sinne *δούλην (ἀπεργάζεσθαι) τὴν φύσει βασιλίδα ψυχήν*[1]).

De sacr. Ab. et Caini 105: *πέφυκεν οὖν καὶ τὸ αἰσθήσεων γένος τῇ μὲν ἀτίθασον τῇ δ' εἶναι χειρόηθες· ἀτίθασον μὲν ὅταν ἀφηνιάσαν ὥσπερ βουκόλου τοῦ νοῦ φέρηται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀλόγως αἰσθητά, ἥμερον δὲ ὅταν ὑπείξαν πειθηνίως τῷ τοῦ συγκρίματος ἡγεμόνι λογισμῷ κυβερνᾶταί τε καὶ ἡνιοχῆται πρὸς αὐτοῦ.*

De opific. mundi 165: Die Lust wendet sich an die Sinne, diese reichen die Gaben ihrem Herrn dar, dem Geist. *ὁ δ' αὐτίκα δελεασθεὶς ὑπήκοος ἀνθ' ἡγεμόνος καὶ δοῦλος ἀντὶ δεσπότου καὶ ἀντὶ πολίτου φυγὰς καὶ θνητὸς ἀντ' ἀθανάτου γίνεται.*

Leg. alleg. III 84: *ὁ . . . νοῦς, ὅταν μὴ δεσπότου τρόπον ἀπειλῇ τῇ ψυχῇ, ἀλλ' ὡς πατὴρ ἄρχῃ . . .*

Leg. alleg. III 191: *πρεσβύτερα δὲ ὁ μὲν φαῦλος ἡγεῖται τὰ σώματος, ὁ δ' ἀστεῖος τὰ ψυχῆς, ἃ καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν, οὐ χρόνῳ, ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἀξιώματι πρεσβύτερα καὶ πρῶτα ὄντως, ὡς καὶ ἄρχων ἐν πόλει· ἡγεμονὶς δὲ τοῦ συγκρίματος ἡ ψυχή.*

De Jos. 151: *τὸν βασιλέα τῆς Αἰγύπτου τὸν ἡμέτερον νοῦν ἔλεγον εἶναι, τὸν τῆς καθ' ἕκαστον σωματικῆς χώρας ἡγεμόνα, ὃς οἷα βασιλεὺς ἀνῆπται τὸ κράτος.*

De Jos. 71: Ich brauche die Macht der Menschen nicht zu fürchten. *. . . οὗτοί γε τὴν σώματος ἐπιγράφονται κυρείαν, οὐ τὴν κατ' ἐμέ· ἐγὼ γὰρ ἀπὸ τοῦ κρείττονος, τῆς ἐν ἑμαυτῷ διανοίας, χρηματίζω, καθ' ἣν παρεσκεύασμαι βιοῦν ὀλίγα φροντίζων τοῦ θνητοῦ σώματος, ὃ κἂν ὀστρέου δίκην περιπε-*

[1]) Auch der Leib seinerseits ist wieder mit zwei Herrinnen zusammengekoppelt: *βρώσει καὶ πόσει* (de vita Mosis I 184).

*φυκὸς ἐπηρεάζηται πρός τινων, ἀφειμένον τῶν ἔνδον δεσποτῶν τε χαλεπῶν καὶ δεσποινῶν, οὐκ ἀνιάσομαι τὴν βαρυτάτην ἀνάγκην ἐκπεφευγώς.*

Leg. alleg. III 145: *οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι Μωυσῆς ὅλην τὴν κοιλίαν τουτέστι τὴν γαστρὸς ἐκπλήρωσιν παραιτούμενος σχεδὸν καὶ τοῖς ἄλλοις πάθεσιν ἀποτάττεται, τοῦ νομοθέτου ἀπὸ μέρους ἑνὸς σύμπαν ἐναργῶς παρισιάντος . . .* Hier liegt der rechtliche Terminus der *ἀπόταξις*, renuntiatio vor.

Sehr häufig bezeichnet Philo den Geist als das männliche, den Leib, die Sinnlichkeit, als das weibliche Prinzip[1]), z. B. de opif. mundi 165: *ἐν ἡμῖν . . . ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς δ' αἴσθησις.*

Leg. alleg. II 49: *„Ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν“* (Gen. II 24). *ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ, καταλείπει καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προσκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει καὶ ἀναλύεται εἰς αἴσθησιν, ἵνα γένωνται μία σὰρξ καὶ ἓν πάθος οἱ δύο. παρατήρει δ' ὅτι οὐχ ἡ γυνὴ κολλᾶται τῷ ἀνδρί, ἀλλ' ἔμπαλιν ὁ ἀνὴρ τῇ γυναικί, ὁ νοῦς τῇ αἰσθήσει.*

Der Überblick lehrt uns, daß eigentliche juristische Vorstellungen und Termini zur Veranschaulichung des Verhältnisses vorkommen, aber nicht zahlreich sind. Bei Plato finden wir nur die alte Vorstellung vom Leib als Gefängnis, dazu Ausdrücke der Gemeinschaft und des Herrschaftsverhältnisses. Eigentlich juristische Metaphern gar keine. Am wenigsten mannigfaltig ist Cicero, bei dem die Vorstellung vom Gefängnis durchaus vorherrscht. Ich möchte aus diesem Mangel bei Cicero den Schluß ziehen, daß Posidonius, durch den diese Topoi hindurch gegangen sind, für die Ausbildung dieser Vergleichssphäre nicht von großer Bedeutung gewesen sein wird. Größere Abwechslung hat Philo. Auch bei ihm ist öfters das Gefängnisbild vertreten, dann besonders Verwandtschafts- und Herrschaftsmetaphern. Auf engere juristische Sphäre weist der Vergleich von Bürger und Verbanntem, die *ἀπό-*

[1]) Daß bei der procreatio liberorum der Mann die Seele, das Weib den Leib liefere, ist Lehre des Aristoteles, cf. Zeller II 2³, 525, 4.

τάξις, und der Ausdruck: „ἀπὸ τοῦ κρείττονος, τῆς ἐν ἐμαυτῷ διανοίας, χρηματίζω[1]), ich nenne mich nach . . .“ Die übrigen von mir angeführten Stellen aus andern Schriftstellern zeigen vereinzelt rechtliche Vorstellungen, z. B. Demokrit, Theophrast, Kleanthes, Lucrez.

Wir können nun dazu übergehen, Seneca nach dieser Hinsicht zu prüfen. Gern entnimmt er die Metaphern dem Institut der Sklaverei[2]). Ep. 65, 20f. „(non quaeram) quae sedes exspectet animam solutam legibus servitutis humanae? . . . maior sum et ad maiora genitus, quam ut *mancipium* sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam *vinclum aliquod libertati* meae *circumdatum* . . . in hoc *obnoxio* domicilio animus *liber* habitat. . . . cum visum erit, *distraham* cum illo (corpusculo) *societatem*. et nunc tamen, dum haeremus, non erimus *aequis partibus socii*: animus ad se *omne ius ducet*. contemptus corporis sui certa *libertas* est. . . . 24. quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. quod est illic materia, id in nobis corpus est: *serviant* ergo deteriora melioribus“. Wirkungsvoll beruft sich Seneca hier auf sein hohes Ziel und stellt ihm den Leib entgegen, der nur eine Fessel der Freiheit ist. Diesem Leib gegenüber ein mancipium zu sein, soll als Schande empfunden werden. Für diesen Gegensatz verwendet er mancipium[3]) als etwas Verächtliches, obschon er sonst mit besonderer Hochachtung in Abweichung von den Anschauungen seiner Zeit über den Sklaven denkt und spricht. Hier appelliert er gerade an das Standesgefühl des römischen Vornehmen, das er bei anderer Gelegenheit nach Kräften dämpft. Auch im Gegensatz obnoxium domicilium — animus liber liegt wohl eine juristische Vorstellung; Verschuldung und Abhängigkeit des Leibes — Freiheit der Seele; juristischer Begriff und Hausmetapher verbinden sich. Das Verhältnis von Leib und Seele beruht ganz auf der Verfügung der letzteren. Die Societas (Gesellschaftsvertrag), die Seneca mit dem Leib eingegangen hat, kann er kündigen. Zudem handelt es sich hier nicht um die Vertragsform, bei der die socii partes aequas haben (d. h. bei der der Gewinnanteil der

---

[1]) Für χρηματίζω als rechtl. Terminus vgl. z. B. Eger, O., Rechtsgeschichtl. zum N. T. 28, Rektoratsprogr., Basel 1918.

[2]) cf. Steyns, p. 136ff.

[3]) Vgl. auch ep. 74, 17.

Parteien nicht zum voraus bestimmt wurde, wo also das römische Recht Gewinn- und Gebrauchsansprüche usw. zu gleichen Teilen teilte), sondern hier nimmt der animus alles Recht für sich in Anspruch [1]). Es ist besonders die Art, wie unmittelbar persönlich diese wechselnden rechtlichen Ausdrucksformen vom Prediger an den Hörer herangebracht werden, die diesen Partien ihre bestimmte Form gibt. Man braucht sich nur zu überlegen, wie blaß es wirken würde, wenn Seneca den Gedanken nicht als seine auf die eigene Person sich beziehende Überlegung gäbe, auch wenn er nicht weniger Bilder dabei anwenden würde. Selbst die kleine Einschränkung: quod *equidem* non aliter aspicio quam vinclum . . . ist meines Erachtens ein raffiniertes Mittel persönlichen Tones.

Über die äußere Unfreiheit und innere Freiheit des Sklaven spricht Seneca öfters. De benef. III 20, 1: Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora *obnoxia* sunt et *adscripta* dominis, mens quidem *sui iuris*, quae adeo *libera* et vaga est, ut ne ab hoc quidem *carcere*, cui inclusa est, teneri queat . . . Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; *hoc emit, hoc vendit;* interior illa pars *mancipio dari* non potest, wobei allerdings zu sagen ist, daß hier nicht das rechtliche Verhältnis von Leib zur Seele, sondern von Seele und Leib des Sklaven zum Herrn ganz naturgemäß mit rechtlichen Termini ausgedrückt wird. Unter den Briefen Senecas ist besonders der 47. als „Sklavenbrief" von jeher aufgefallen. Seneca fordert dort von Lucilius, den Sklaven nicht nach dem äußeren, sondern dem inneren Wert zu beurteilen, und auf alle Einwürfe, daß es eben doch ein Sklave sei, wird der innere Wert ausgespielt; praegnant in § 17: ‚servus est'. sed fortasse liber animo. ‚servus est'. hoc illi nocebit? ostende, quis non sit: alius libidini *servit,* alius avaritiae, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori. dabo consularem aniculae servientem, dabo ancillulae divitem, ostendam nobilissimos iuvenes mancipia pantomimorum: nulla servitus turpior est quam voluntaria. Die Wörter liber und servire sind in anderer als der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht. Der Freiheit des Unfreien ist die Unfreiheit der Freien gegenübergestellt, nicht allgemein, sondern durch eindrückliche Beispiele.

---

[1]) Vgl. Girard, Droit romain[5] 575 ff.; Sohm, Instit. d. r. R.[14] 551 ff.

Metaphorische Wendungen aus der rechtlichen Begriffswelt finden wir ferner in folgenden Stellen:

Ep. 92, 33 schließt sich an die Lobpreisung des Geistes die Verachtung des Leibes: (animus) cum se in hanc sublimitatem tulit, corporis quoque ut oneris necessarii non *amator*, sed *procurator* est nec se illi, cui *impositus* est, *subicit.* nemo *liber* est, qui corpori *servit.* nam ut alios *dominos*, quos nimia pro illo sollicitudo invenit, transeas, ipsius morosum *imperium* delicatumque est. Hier ist die Seele der Procurator des Leibes.

Der Begriff des Eigentums ist herabgesetzt de tranq. an. XI 1 f.: (sapiens) nec habet, ubi illam (sc. fortunam) timeat, quia non mancipia tantum possessionesque et dignitatem, sed *corpus* quoque suum et oculos et manum et quicquid cariorem vitam facit viro seque ipsum inter *precaria* numerat vivitque ut *commodatus* sibi et *reposcentibus* sine tristitia *redditurus.* nec ideo vilis est sibi, quia scit se suum non esse, sed omnia tam diligenter faciet, tam circumspecte, quam religiosus homo sanctusque solet tueri *fidei commissa.* Der Leib ist nicht Eigentum, sondern auf Widerruf geliehenes Gut; nicht Eigentümer, sondern Fideikommissarius ist der Mensch. Während das Precarium (etwas auf beliebigen Widerruf zum Gebrauch Überlassenes)[1] alter juristischer Terminus ist, ist das Fideikommiß eine erst von Augustus als Rechtsform anerkannte Institution; Seneca führt also nicht einfach überkommenes Material weiter, sondern bereichert es durch neue Bilder, was ja all diese dem römischen Privatrecht entnommenen Begriffe zeigen. Auch das Kommodat ist eine Form der Leihe[2]; ebenso das Depositum, der Verwahrungsvertrag, welche Vorstellung ep. 74, 18 von Seneca verwendet ist in bezug auf die irdischen Güter im allgemeinen: utamur illis, non gloriemur, et utamur parce tamquam *depositis* apud nos et abituris[3].

Ep. 66, 22 fordert Seneca: aeque laudabilis virtus est in corpore valido ac libero posita quam in morbido ac vincto. ergo tuam quoque virtutem non magis laudabis, si corpus illi tuum integrum

---

[1]) Vgl. Sohm, Institutionen des röm. Rechts[14], 507.

[2]) a. a. O.

[3]) Vgl. auch ep. 120, 18: magnus animus conscius sibi melioris naturae dat quidem operam, ut in hac statione qua positus est, honeste se atque industrie gerat, ceterum nihil horum, quae circa sunt, suum iudicat, sed ut *commodatis* utitur, peregrinus et properans.

fortuna praestiterit quam si ex aliqua parte mutilatum. Der Fall der Nichtbeachtung dieser Ermahnung wird durch ein rechtliches Bild veranschaulicht: durch das Verhältnis von Herr und Sklave: alioqui hoc erit ex servorum habitu dominum aestimare. omnia enim ista, in quae *dominium* casus exercet, *serva* sunt, pecunia et *corpus* et honores, imbecilla, fluida, mortalia, *possessionis* incertae. Ähnlich ep. 90, 19: Die letzte und schlimmste Stufe der Kulturentwicklung ist für Seneca die, in der luxuria herrscht: (luxuria) novissime animum corpori *addixit* et illius *deservire* libidini iussit. omnes istae artes, quibus aut circitatur civitas aut strepit, *corporis* negotium gerunt, cui omnia olim tamquam *servo* praestabantur, nunc tamquam *domino* parantur. Der addictus ist der Schuldknecht, dessen Person, Habe und Familie in die Gewalt des Gläubigers geraten[1]). In solche Abhängigkeit bringt die luxuria den Geist. Vgl. ep. 71, 14: proxima enim intuemur: ad ulteriora non prospicit mens hebes et quae se corpori addixerit u. cf. ad Helv. XI 6.

Eine privatrechtliche Vorstellung treffen wir am Ende von ep. 21, 11: venter praecepta non audit; *poscit, appellat.* non est tamen molestus *creditor*: parvo *dimittitur*, si modo das illi, quod debes, non quod potes. Vale. Der Magen ist der Gläubiger (creditor), der bei Nichtbefriedigung seiner Forderungen vor Gericht fordert (poscere) und an Schuld und Verpflichtung mahnt (appellare), der aber mit wenigem befriedigt, bezahlt wird (creditorem dimittere)[2]). Ebenfalls hierher gehört die Heranziehung des Mietsverhältnisses zwischen Leib und Seele, das wir schon als theophrastisch[3]) kennen, ep. 70, 16: nemo nostrum cogitat quandoque sibi ex hoc domicilio exeundum: sic veteres *inquilinos* indulgentia loci et consuetudo etiam inter iniurias detinet[4]).

Eine ins staatsrechtliche Gebiet gehörende Anschauung finden wir in ep. 114, 22 ff., der bekannten, sich mit Maecenas auseinandersetzenden Stilepistel, die auch mit dem Leib-Geist-Gedanken abgeschlossen wird (vgl. ep. 73, 16). Die Ursache einer verdorbenen Sprache sei im verdorbenen Geist zu suchen, dort müsse die Heilung einsetzen: ideo ille curetur, von ihm geht alle Heilung

[1]) Sohm, 349.
[2]) Vgl. Plin. N. H. 26, 43: pessimum corporum vas instat ut creditor et saepius die appellat.
[3]) Vgl. S. 38 f.
[4]) Zur Verwendung des jurist. Begriffs 'receptum' cf. S. 131, 1.

aus. An das Zitat aus Vergil Georg. IV 212 f.: „rege incolumi mens omnibus una est: amisso rupere fidem“ knüpft Seneca das folgende Bild an: *rex* noster est animus. hoc incolumi cetera manent in officio . . . Er führt dann bewußt das gleiche Bild weiter: quoniam hac similitudine usus sum, perseverabo: animus noster modo *rex* est, modo *tyrannus*. rex, cum honesta intuetur, salutem *commissi* sibi corporis curat, et illi nihil imperat turpe, nihil sordidum. ubi vero impotens, cupidus, delicatus est, transit in nomen detestabile ac dirum et fit tyrannus. De vita b. VI 1: (animus voluptates suas) habeat sane *sedeatque* luxuriae et voluptatium *arbiter*.

Wir erwarten mit Recht, die Vorstellung des Gefängnisses, der Fesseln usw., die bei den früheren Autoren weitaus am meisten vertreten war, auch bei Seneca zu finden; wir werden sie da zuerst suchen, wo sie zu Hause ist, in den Schriften paramythetischen Charakters: ad Polyb. IX 2 ist zu beachten, daß Seneca diese Gedanken dem Polybius nicht einfach vorspricht, sondern ihn sie sich selbst vorlegen läßt: „quis iste furor est pro eo me nunquam dolere desinere, qui nunquam doliturus est? si est aliquis defunctis sensus, nunc animus fratris mei velut *ex diutino carcere emissus*, tandem *sui iuris et arbitrii*, gestit et rerum naturae spectaculo fruitur . . .“ Das ganze Kapitel wäre eigentlich hier anzuführen, weil darin beschrieben wird, worin der glücklich ist, der dem Körper als carcer und dem Leben als supplicium (6) entgangen ist. § 8: (frater) fruitur nunc aperto et libero caelo, ex humili atque depresso in eum emicuit locum, quisquis ille est, qui *solutas vinculis animas* beato recipit sinu et nunc libere illic vagatur . . . Ad Marc. XXIV 5: haec quae vides circumdata nobis, ossa nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, *vincula animorum tenebraeque* sunt. Ad Helv. XI 7: corpusculum hoc, *custodia et vinculum animi*, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus. Dem aller Unbill ausgesetzten corpusculum ist die Sacrosanctitas entgegengestellt, ein Begriff aus dem öffentlichen römischen Leben [1]). —

[1]) Ich erwähne hier die folgenden Vergleiche aus dem Militärleben und dem Ackerbau. In die Militärsphäre gehört der auf das Leben als Kriegsdienst sich beziehende Vergleich ep. 65, 18: sapiens adsectatorque

Aber auch außerhalb der eigentlichen Trostschriften tritt diese Vorstellung auf, z. B. ep. 79, 12 verbunden mit einer Schilderung der lichten Heimat des Geistes: tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum *emissus* his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et redditus caelo suo fuerit, cum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi. sursum illum vocant initia sua. erit autem illic etiam antequam *hac custodia* exsolvatur, cum vitia disiecerit purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit. Ep. 76, 25: diximus futuram hominum feliciorem vitam quam deorum, si ea bona sunt, quorum nullum dis usus est, tamquam pecunia, honores. adice nunc, quod si modo *solutae* corporibus animae manent, felicior illis status restat quam est, dum versantur in corpore. atqui si ista bona sunt, quibus per corpora utimur, *emissis* erit peius, quod contra fidem est, feliciores esse *liberis* et in *universum datis clausas et obsessas.* Manchmal läßt es sich nicht entscheiden, ob mit dem „Gefängnis" der Leib oder das Irdische, oder beides gemeint ist, z. B. dann, wenn das Gefängnismotiv verwendet wird bei der Verteidigung des Selbstmordes de tranq. an. XVI 3 (existi ex custodia), ep. 70, 12 (vincula servitutis abrumpere), 19 (servitutis humanae claustra perrumpere), 21 (praeferenda est spurcissima mors servituti mundissimae); „ergastulum" für „das Leben" de ira III 15, 3. Für die Vorstellung vom Gebundensein der Seele vgl. ferner de brev. vitae XIX 1; Nat. quaest. I Praef. 12; ep. 65, 16. 20; 88, 34; für „servire", „deservire" außer den schon genannten Stellen noch de clem. I 3, 5; ep. 14, 1.

Wir hatten vorhin[1]) festgestellt, daß bei Plato hauptsächlich die Vorstellung vom Gefängnis, daneben (meist verbale) Ausdrücke des Herrschens und Dienens (*δουλεύειν, ἄρχειν, δεσπόζειν, ἡγε-*

---

sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit. velut *sacramento rogatus* hoc, quod vivit, *stipendium* putat. Vgl. auch das S 86 ff. besprochene Bild vagina — gladium und zu den militärischen Vergleichen überhaupt Steyns, Les metaphores et comp. chez Sen. le phil. p. 16. Ein vom Ackerbau genommenes Bild zeigt ep. 73, 16: miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: . . . semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus. Vale.

[1]) S. 44.

μονεύειν, θεραπεύειν) und der Gemeinschaft (ὁμιλεῖν, κοινωνεῖν, ξυνεῖναι) auftreten, und daß auch die Substantive (θεραπεία, ὁμιλία, ξυνουσία) nicht stark metaphorisch wirken; daß bei Cicero die Idee des Leibes als Gefängnis die angeführten Stellen beherrscht; daß Philo die Beziehung Leib — Seele vor allem substantivisch durch Verwandtschaftsbezeichnungen (συγγενής, ἀδελφός, πατήρ, ἀνήρ, γυνή), durch Ausdrücke, die einen Gefühlsgrad oder eine Gemeinschaft angeben (φίλος, ἐραστής, συζυγή, συνεταιρίς, ἑταιρία, κοινωνία, φιλία), durch Abhängigkeitsbezeichnungen (ἡγεμών, ἡγεμονίς, βασιλεύς, βασιλίς, δούλη, ὑπήκοος, δεσπόινης, δοῦλος, πολίτης, φυγάς, ἄρχων, κυρεία) wiederzugeben liebt. Diese Metaphern Philos wirken lebendig und anschaulich und stellen dem Leser das Bild gewissermaßen zum Betrachten und Bewundern vor Augen, aber immer mit Einhaltung einer gewissen Distanz. Anders bei Seneca. Bei ihm treffen wir vor allem eine Reihe juristischer Metaphern, durch die er die Streitereien des öffentlichen und privaten Lebens: Sklaven, Schuldner und Gläubiger, privatrechtliche Vertragsverhältnisse, Verwahrungsvertrag, Mietvertrag und Leihe usw. in seinen Bilderkreis hineinzieht. Dabei sollen diese Metaphern in der Regel nicht als Bild oder Gemälde wirken, sondern er liebt es, sie schon sprachlich in nächste persönliche Beziehung mit dem Leser zu bringen, verlegt die Bildwirkung in die nächste Interessensphäre desselben hinein, wirkt so durch Appell an die harten Erfahrungen des Lebens unmittelbar auf die Empfindungen ein, macht sie zum Argument. Er sagt z. B. nicht: der Magen ist wie ein Gläubiger, mit dem man so und so umgehen muß, sondern: der Magen ist ein drängender Gläubiger, gib ihm du das oder das; er sagt: sollte ich ein mancipium des verachteten Leibes sein, den ich wenigstens nur als Fessel betrachten kann; wir machen es wie die alten Mieter, die nicht ausziehen wollen usw. Aber auch da, wo er sich wie z. B. in der Gefängnismetapher in ausgelaufenen Gleisen bewegt, ist die Eintönigkeit, von der ich Cicero nicht freisprechen kann, umgangen. Es scheint mir unverkennbar, daß die lebendige, ich möchte sagen, auf den Leser zudringende Anschauungskraft Senecas auch auf einem abgesuchten Gemeinplatz, wie es der Gedanke des Leibes als Gefängnisses und des Geistes als Herrschers ist, neue wirksame Motive gefunden hat.

Das Fortleben dieser Ausdrucksformen in der Folgezeit.

Es liegt außer dem Rahmen meiner Aufgabe und außerhalb der Möglichkeit, diesen Bilderkreis für die spätere Zeit erschöpfend zu verfolgen. Durch die folgenden aus der großen Literatur ausgewählten Formulierungen möchte ich an einigen Beispielen zeigen, welche neuen Bilder fernerhin auftauchen oder in wie mannigfacher Weise die alten variieren. Es fällt dabei besonders auf, wie stark dogmatisch und inhaltlich die Patres diese Bilder verwenden.

Das Zusammensein von Leib und Seele und von Seele und Geist wird mit einer Ehe verglichen von Orig. in Gen. hom. I 15: si anima coniuncta spiritui atque eius ut ita dicam *coniugio copulata* declinat aliquando ad corporeas voluptates sensumque suum in delectationibus carnalibus inclinat . . . talis anima *velut adulterio corporis maculata* neque crescere neque multiplicari *legitime* dicitur, und für Lactanz ist die Trennung von Leib und Seele wie eine Ehescheidung: inst. 7, 20, 11: anima enim cum *divortium* fecit a corpore, est, ut ait idem poeta (Verg. Aen. VI 702), ‚par levibus ventis volucrique simillima somno'. Das Verhältnis von Mann und Frau erläutert Plut. coniug. praec. 142 e am Verhältnis von *ψυχή* und *σῶμα*: *κρατεῖν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικός, οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ' ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ δίκαιόν ἐστιν. ὥσπερ οὖν σώματος ἔστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, οὕτω γυναικὸς ἄρχειν εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον.* Die Seele ist der Hausvater: Ambros. de Noe 38: Altior autem sensus provocat nos, ut hoc putemus vigorem mentis in anima esse et animam in corpore, quod est *paterfamilias* in domo sua. Quod enim in anima mens est, hoc anima in corpore. Si mens tuta est, tuta est domus, tuta est anima; si anima incolumis, incolumis caro.

Die Auffassung, daß der Mensch von den Forderungen des Magens bedrängt wird, treffen wir in der Histor. Lausiaca. Da erzählt Palladius (ep. 37)[1] von Serapion, er habe einmal hungrig in Athen geklagt, daß er drei Wucherern in die Hände gefallen sei. „Zwei davon nahmen mir, was ich ihnen schuldig war, und

[1] In Ermangelung des griech. Textes halte ich mich an die Übersetzung v. Krottenthaler, Kösel 1912.

ließen mich laufen, als sie nichts mehr zu fordern hatten; der dritte dagegen läßt nicht von mir.“ Die Zuhörer wollten dann die Namen der Wucherer wissen, um sie zufriedenzustellen, worauf er antwortete: „Von Jugend auf plagten mich Geiz, Gefräßigkeit und Unzucht; zwei davon habe ich losgebracht, . . . . aber die Gefräßigkeit loszubringen ist mir unmöglich . . . .[1])“

Die Formulierung des *δεσμωτήριον*-Motivs öfters beachtenswert[2]). Lucan, Pharsal. VI 721 ff. läßt die Seele des Toten vor ihren Leichnam treten und ihn verabscheuen:

> aspicit astantem proiecti corporis umbram
> exanimes artus *invisaque claustra timentem*
> *carceris antiqui.*

In einer wunderlichen Etymologie wird es verwendet bei Ps. Plut. de vita et poesi Hom. 124, wo gezeigt werden soll, daß neben vielen anderen philosophischen Vorstellungen auch das *δεσμωτήριον*-Motiv schon von Homer vorweggenommen worden sei: . . . *δοκεῖ τοῖς φιλοσόφοις τὸ εἶναι τὸ σῶμα τρόπον τινὰ τῆς ψυχῆς δεσμωτήριον. καὶ τοῦτο δ' Ὅμηρος πρῶτος ἐδήλωσε· τὸ μὲν γὰρ τῶν ζώντων ἀεὶ δέμας προσαγορεύει, ὡς . . . τὸ δ' ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν οὐδὲν ἄλλο ἢ σῶμα καλεῖ, ὡς . . . τὸ γὰρ αὐτό, ζῶντος μὲν τοῦ ἀνθρώπου, δεσμὸς ἦν τῆς ψυχῆς, τελευτήσαντος δέ, ὥσπερεὶ σῆμα καταλείπεται.*

Der ähnliche Gedanke taucht wieder auf bei Hieronym. Ep. 51, 4, 3 in einer Polemik gegen Origenes: quis Origene dicente patiatur, quod animae angeli fuerint in caelis et, postquam peccaverint in supernis, deiectas esse in istum mundum et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatas poenas antiquorum luere peccatorum et corpora credentium non templa Christi esse, sed carceres damnatorum? exin veritatem historiae allegoriae depravans mendacio infinita verba multiplicat et . . . . adserit animas iuxta Graecam *ἐτυμολογίαν* idcirco vocatas, quia de caelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint, nunc corpus hoc

[1]) Vgl. Reitzenstein, Histor. Monachorum u. Histor. Lausiaca 65.

[2]) Vgl. Cumont, Myst. des Mithra[2] 128; Wendland, Hell. röm. Kultur[2] 179, 182f., 199; Kroll, J., Hermes Trism. 269, 272; Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst. 50. 137; Bousset, Himmelsreise d. Seele (Arch. f. Rel.-W. 1901, 250ff.). Das Motiv wurde immer als platonisch empfunden. Tertull. anim. 53: „corpus istud Platonica sententia carcer, ceterum apostolica dei templum“. In dogmatischen Formulierungen wird immer scharf unterschieden; anders in Predigten.

ob id iuxta Graecos *δέμας*, id est ‚vinculum', sive iuxta aliam proprietatem ‚cadaver' dici, quia animae de caelo ruerint; a plerisque autem . . . corpus *σῆμα*, hoc est ‚memoriam' interpretari, eo quod ita animam in se clausam habeat, quomodo sepulchra et tumuli cadavera mortuorum.

Die Seele in dem Leibesgefängnis, ausblickend nach ihrer wahren Heimat, begegnet uns im 5. Brief von Pseudoheraklit, der mit mehreren Senecabriefen die Ähnlichkeit hat, daß „Heraklit" auch von einer Krankheit, an der er leidet, ausgeht und daran seine Gedanken anknüpft. Zeile 24 (Bernays) schreibt er, er sei ernst, aber doch milder geworden, und gibt als möglichen Grund dafür an: *τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σειομένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα ἀναμιμνήσκεται τὰ πάτρια χώρια, ἔνθεν κατελθοῦσα περιεβάλετο ῥέον τι σῶμα τεθνειός.* Ein ähnliches Bild zeigt Maxim. Tyr. VII 5a: *Φαίην δ' ἂν ἔγωγε, οὐδὲ ἀκούσῃ εἶναι τῇ γενναίᾳ ψυχῇ φθορὰν σώματος· οἷον εἰ καὶ δεσμώτην ἐννοήσαις ὁρῶντα σηπόμενον καὶ διαρρέον τὸ τειχίον τοῦ δεσμωτηρίου, ἀναμένοντα τὴν ἔκδυσιν καὶ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ Ἑρμοῦ, ἵνα ἐκ πολλοῦ καὶ ἀφεγγοῦς ζόφου, οὗ τέως κατορώρυκτο, ἀναβλέψῃ πρὸς τὸν αἰθέρα, καὶ ἐμπλησθῇ λαμπροῦ φωτός.* Maximus genügt das einfache Motiv nicht, er malt es aus und kompliziert es.

Bei Servius ad Aen. VI 724 soll der im Käfig eingeschlossene Löwe das Verhältnis der Seele zu ihrem Leibesgefängnis veranschaulichen: ut si leonem includas *in caveam*, impeditus vim suam non perdit, sed exercere non potest, ita animus non transit in vitia corporis, sed eius coniunctione impeditus non exercet vim suam.

Dem Löwen im Käfig entspricht im folgenden Beispiel der Sperling in der Schlinge: Ambros. de Isaac vel anima 61: anima autem beata est, quam nulla adversa corporis proelia expugnant. haec enim sicut passer *laqueo* contrito evolat. escae enim malorum sunt voluptates corporis. his quisque intendit, laqueo innectit animam suam.

Philost. v. Apoll. VIII 31. Apoll. sagt zum ungläubigen Jüngling:

*ἀθάνατος ψυχὴ κοὐ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας,*
*ἥ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος,*
*ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ*
*δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην.*

Oft liegt das δεσμωτ.-Motiv in einem Adjektiv: Ambros. de bono mortis 5: (anima) ore emissa evolet tamquam *carcereo* corporis huius *gurgustio,* oder Ambros. de excessu fratr. I 73: quod si in quiete nocturna vinculis adhuc corporeis inhaerentes, et quasi inter *carceraria religatae claustra membrorum,* possunt tamen animae altiora et discreta perspicere; quanto magis spectant haec, cum iam puro aethereoque sensu nulla corporeae labis impedimenta patiuntur.

An das platon. Bild[1]) vom Angenageltsein der Seele an den Leib durch die Begierden erinnert Ambros. in Luc. IV 65: etenim quasi *clavis* quibusdam *suffigitur* anima corporeis voluptatibus.

Bei Augustinus ist öfters gegen den extremen Dualismus polemisiert, wo der Leib-Gefängnis-Gedanke auftritt, z. B. de civ. dei XI 23 gegen Origenes, der die Welt als deshalb geschaffen ansieht, ut animae pro meritis peccatorum suorum tamquam *ergastula,* quibus poenaliter includerentur, corpora acciperent . . ., oder XII 27 gegen Plato und die Neuplatoniker: . . . quoniam Porphyrius propter animae purgationem dicit corpus omne fugiendum simulque cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui inmoderate atque inhoneste vixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum: sequitur eos, ut dicant deos istos, quos a nobis volunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam *fabros compedum carcerumve nostrorum,* nec institutores, sed *inclusores adligatoresque* nostros *ergastulis aerumnosis et gravissimis vinculis*[2]).

Schließlich wird eben die Vorstellung, mit der Novatian. de cib. Iud. 6 venter und gula als Henkersknechte des Heiles, *carnifices* salutis, bezeichnet, von Lucifer reg. apost. 6, p. 50, 5 auf den Leib angewendet: spiritus tuus in corpore illo carnifice . . , und Augustinus mor. eccl. I 22, 41 spricht in dem gleichen Sinne von einem Scharfrichteramt: anima . . . super omnem carnificinam libera et admiranda volitabit . . . ad dei amplexum.

Metaphern für die Eigenschaft des Herrschens als König, Feldherr, des Lenkens als Wagenlenker usw.:

Cornut. Epidrom. pg. 3, 3 Lang: βασιλεύειν ὁ Ζεὺς λέγε-

---

[1]) Vgl. S. 38.
[2]) Vgl. S. 75f.

*ται τῶν ὅλων, ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις ἡμῶν βασιλεύειν ῥηθείη.*

Als Motivierung für ein gutes Verhältnis von Herrn und Sklave ist das Verhältnis von Seele und Leib herangezogen bei Ps. Heraklit Ep. 9 Z. 54B., also das Verhältnis Körper : Seele ist hier nicht Selbstzweck, sondern Beweismaterial: *σῶμα δοῦλον ψυχῆς συμπολιτεύεται ψυχῇ, καὶ οὐ χαλεπαίνει νοῦς ἰδίοις συνοικῶν ὑπηρέταις, καὶ γῇ, τὸ ἀτιμότατον ἐν κόσμῳ, οὐρανῷ συνάρχει...* Es wird eine Zeit kommen, wo Sklaven und Freie gleiche Bürger des Weltalls sind.

Auch in Schriften, die nicht dualistische Richtung vertreten, sind diese Metaphern zu finden. Hirt des Hermas, Sim. V 6, 5: *... ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε (ὁ Θεὸς) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα· πολιτευσαμένην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἁγνῶς ... μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν ... σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱόν ...; ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη, δουλεύσασα τῷ ⟨πνεύμα⟩τι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως καὶ μὴ δόξῃ τὸν μισθὸν ⟨τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολωλεκέναι· πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν⟩ ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκησεν.*

Maxim. Tyr. 40, 5a zeigt, wie im zuletzt von ihm angeführten Beispiel, die Eigenschaft, Vergleiche bis in die Einzelheiten, oft mit unausstehlicher Pedanterie, auszumalen. Er führt aus: Wenn alles an seinem Platz ist, so wird das *εὐδαιμονία* genannt; *ἀρχούσης μὲν τῆς ψυχῆς, στρατηγοῦ δίκην, ὑπηρετοῦντος δὲ τοῦ σώματος, στρατιώτου δίκην, συνεργούσης δὲ τῆς τύχης, ὅπλων δίκην· ἐξ ὧν ἁπάντων τὸ νικᾶν ἔρχεται. Ἐὰν δὲ ἀφέλῃς τὴν τύχην, τὸν στρατιώτην ἐξοπλίζεις· κἂν τὸν στρατιώτην ἀφέλῃς, ἀποχειροτονεῖς τὸν στρατηγόν· τιμιώτερον δὲ καὶ στρατιώτης ὅπλων, καὶ στρατιώτου στρατηγός ... Ἀρχέτω ψυχή, στρατευέτω τὸ σῶμα, συναγωνιζέσθω ἡ τύχη ... Οὐχ ὁρᾷς καὶ τὸν ἐν θαλάττῃ πλοῦν, ἔνθα ὁ μὲν κυβερνήτης ἄρχει, ὡς ψυχὴ σώματος; ἡ δὲ ναῦς ἄρχεται, ὡς ὑπὸ ψυχῆς σῶμα· τὰ δὲ πνεύματα ἐπιρρεῖ, ὡς ταῖς ἀρεταῖς ἡ τύχη ...* Wenn ein Sturm kommt, so ist am wichtigsten *ὁ κυβερνήτης, καὶ μετὰ τοῦτον ἡ ναῦς, καὶ μετὰ ταύτην ἡ*

ἔξωθεν ἐπικουρία. Ebenso 9, 6a: Σῶμα ἐν σάλῳ ἀεὶ καὶ κλύδωνι νηχόμενον καὶ κραδαινόμενον καὶ σειόμενον συνέχει αὐτή (sc. ψυχή) . . . ἐπειδὰν δὲ ἀποκάμῃ τὰ νεῦρα ταυτί, . . . καὶ τὰ ἄλλα τὰ ὥσπερ καλώδια, ἐξ ὧν τέως προσώρμιστο τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, τὸ μὲν ἐφθάρη καὶ κατὰ βυθοῦ ᾤχετο . . ., die Seele aber geht fort ὥσπερ ἐκ βαρβάρων εἰς Ἕλληνας, καὶ ἐξ ἀνόμου καὶ τυραννουμένης καὶ στασιωτικῆς πόλεως εἰς εὐνομουμένην καὶ βασιλευομένην καὶ εἰρηνικὴν πόλιν. Volk und Herrscher, Leib und Seele werden verglichen 7, 2d: ὁ δῆμος πλέον ἢ ὁ ἄρχων, καὶ τὸ σῶμα πλέον ἢ ἡ ψυχή· δῆμος ἔμπληκτον, καὶ τὸ σῶμα ὅμοιον· δῆμος πολυμερὲς καὶ πολύφωνον καὶ πολυπαθές, ⟨. . .⟩ δῆμος ἐξ ἀνομοίων πολλῶν καὶ παντοδαπῶν συγκεκραμένον, καὶ τὸ σῶμα ἐξ ἀνομοίων πολλῶν καὶ παντοδαπῶν συγκεκραμένον. Dieselben Leidenschaften sind bei beiden. . . . Συνελόντι ὀ' εἰπεῖν, ψυχὴ σώματος τιμιώτερον.

Bei den Kirchenvätern wird die Hegemonie des Geistes z. B. in folgenden Bildern ausgedrückt: Tert. anim. 53: *auriga* corporis spiritus. Lact. de opif. dei 1, 10f.: cuius (sc. corporis) omnis ratio ideo comparata est, ut animo tamquam *domino serviat* et *regatur nutu* eius. Inst. VII 5, 24: vita haec temporalis illi aeternae debet esse *subiecta* sicut *corpus animae.* quisquis ergo animae vitam maluerit, vitam corporis contemnat necesse est. II 12, 10f.: in hac igitur societate caeli atque terrae, quorum effigies expressa est in homine, superiorem partem tenent ea quae sunt dei, anima scilicet quae *dominium corporis* habet, inferiorem autem ea quae sunt diaboli, corpus utique, quod quia terrenum est, animae debet esse *subiectum sicut terra caelo.* est enim quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus hic caelestis utatur. utriusque officia sunt, ut hoc quod est ex caelo et deo, *imperet*, illud vero quod ex terra et diabolo, *serviat.* quod quidem non fugit hominem nequam Sallustium, qui ait: cf. Cat. 1, 2. IV 25, 6: . . . caro quoniam terrena est ideoque mortalis, *copulatum* sibi spiritum trahit secum et ab inmortalitate inducit ad mortem. ergo spiritus carnis expers *dux* esse homini ad immortalitatem nullo pacto poterat, quoniam caro impedit spiritum . . . . . una enim nobis et magna et praecipua cum carne *luctatio* est, cuius infinitae cupiditates premunt animam nec *dominium*

retinere patiuntur, sed eam voluptatibus et inlecebris suavibus *mancipatam* morte adficiunt sempiterna.

Ambrosius berührt das Verhältnis Leib—Seele häufig: Jac. II, 10: quid carnem quasi infirmam accusamus? membra nostra arma sunt iniustitiae et arma iustitiae . . . affectus igitur, non caro auctor est culpae, caro autem voluntatis *ministra*[1]). De bono mortis 25: . . . iusti . . . anima utitur corpore ut *instrumento* aut *organo*, quae velut praeclara *artifex* quo vult *obsequium* corporis ducit. 27: anima est ergo quae *utitur*, corpus quod *usui est*, ac per hoc aliud quod in *imperio*, aliud quod in ministerio, aliud quod sumus, aliud quod nostrum est. In psalm. 47,7: boni *reges*, qui sui corporis possunt se praebere *rectores*. In psalm. 118, Serm. 14, 30: quicumque proprium corpus subegerit, nec eius passionibus turbari animam suam *rector* sui congrua vivacitate permiserit, is bene *regia quadam potestate* se cohibens *rex* dicitur, quod *regere* se noverit et *arbiter sui iuris* sit; non captivus trahatur in culpam, nec praeceps feratur in vitium. De instit. virg. 11: . . . Paulus castigabat carnem suam et servituti redigebat; ut esset animae tamquam *imperatrici* suae caro subdita, et mentis imperiis obtemperaret; ne esset in uno homine *dissidium ac bellum* intra se gereret, et legi mentis repugnaret lex corporis. IV 908 frag. 6 Ball. e libro de sacr.: Quis igitur est, qui carne regenerationis utitur ad operandum nisi anima? Ergo *princeps* et *domina* carnis naturaliter anima est, quae *domare* carnem debet et *regere*. De excess. fratris sui II 129: Quid tam simile prodigii, quam homines credere in habitum ferarum potuisse mutari? quanto maioris est prodigii *gubernatricem* hominis animam, adversam humano generi bestiarum suscipere naturam . . .? In psalm. 118, Serm. 4, 7: Non . . fiat anima nostra caro, hoc est, ut dicamur caro, . . . sed magis caro nostra obediens animae *gubernaculo*, fiat anima, et hoc appellari mereatur nomine. De Isaac vel anima 65: anima ergo *currus*, qui bonum *rectorem* sustinet. si currus est anima, habet equos vel bonos vel malos. boni equi virtutes sunt animae: mali equi passiones sunt corporis.

Der Wagenvergleich ist etwas anders gewendet bei Hieronymus adv. Iovin. II 10: sensus corporum quasi equi sunt sine ra-

[1]) cf. epist. 37, 41.

tione currentes, anima vero in *aurigae* modum retinet frena currentium. et quomodo equi absque rectore praecipites sunt, ita corpus sine ratione et *imperio* animae in suum fertur interitum. Unmittelbar schließt Hieronymus einen Vergleich an, der bei den Philosophen bekannt gewesen sein muß[1]): alia quoque comparatio animae et corporis a philosophis ponitur: corpus *puerum,* animam *paedagogum* esse dicentibus. unde et historicus: 'animae', inquit, ‚imperio, corporis servitio utimur. . . .' igitur nisi vitia adulescentis et pueri prudentia paedagogi rexerit, omnis conatus eius et impetus ad lasciviam properant.

Von Augustinus erwähne ich nur die Metapher: caro . . . *ancilla* est animae (Serm. ed. Mai 136, 2).

Den Abschluß mögen einige Stellen bilden, die von einer Feindschaft zwischen Leib und Seele reden[2]): Sen. de remed. fort. II 7: „Animus mortem timet". Si sibi, supervacuus timor. immortalis est: si corpori suo, *hosti* curam gerere pietas debita. Der Diognetbrief 6 nennt die Christen die Seele der Welt; wie die Seele vom Leib gehaßt werde, so auch die Christen von der Welt; Seele und Christen, ohne Gleiches mit Gleichem zu vergelten: *ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει. μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς . . . ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη· καὶ Χριστ. . . . ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστ. . . .*

Lact. inst. VII 5, 23: . . . quia virtutem proposuit homini deus, licet anima et corpus *consociata* sint, tamen contraria sunt et inpugnant invicem. animi bona mala sunt corporis, id est opum fuga, voluptatum interdictio, . . . item corporis bona mala sunt animi . . .

Ambros. in psalm. 118, Serm. 11, 24: discamus cavere quem gerimus: hic nobis *hostis domesticus, hic inimicus gravis* est nostri ipsius usus corporis. De bono mortis 26: in ipso hoc corpore nostro laquei circumfusi nobis sunt, quos debemus vitare. non

[1]) Vgl. Bickel, Diatribe in Sen. fragm. I 408.
[2]) cf. Cato: oben S. 39.

credamus nos huic corpori . . . *inimicum* tibi corpus est tuum, quod repugnat menti tuae, cuius opera *inimicitiae* . . . sunt.

Prudent. Hamart. Praef. 53 ff. in seiner Polemik gegen Marcion: Caro in sororem tela mentem dirigit, | mens in cerebro ventilatur ebrio, | ex quo furores suculentos conligit | madens veneno corporis lymphatico.

Salvian in einem Brief an seine Schwester Cattura führt aus, es sei gut für den Religiosen, wenn der Leib schwach sei, weil dann auch die sinnlichen Begierden schwächer seien: Epist. V 2 ff.: Gelobt sei der Herr . . . qui . . . fecit salutem animae tuae usque ad sanitatem corporis pervenire. quamvis ego ne hanc quidem tibi, quam pertulisti, terrestris vasculi infirmitatem obfuisse existimem, cuius fortitudo, ut scis, menti semper *inimica* est: ut te iure nunc tanto fortiorem spiritu putem, quanto imbecillior carne esse coepisti . . . ergo si repugnante corpore quae volumus facere non possumus, infirmandum carne est, ut optata faciamus . . . imbecillitas enim carnis mentis vigorem exacuit, et adfectis artubus vires corporum in virtutes transferuntur animorum, ut mihi genus quoddam sanitatis esse videatur hominem interdum non esse sanum. nulla enim admodum tum spiritui cum corpore, id est, nulla divinae indoli *cum terreno hoste luctatio* est. non . . . vagi sensus per varia oblectamenta lasciviunt, sed sola exsultat anima, laeta corpore affecto quasi *adversario subiugato*.

## Kap. 2.

### Der Leib — eine Wohnung der Seele.

In der griechischen Literatur ist es ein oft ausgesprochener Gedanke, daß der Mensch während seines Lebens nicht in seiner Heimat sei, sondern daß er die Fremde bewohne, daß auch der Leib nicht der rechte Aufenthaltsort für die Seele sei, sondern nur eine Wohnung, eine vorübergehende Herberge[1]). Man braucht

[1]) cf. die p. 20 zitierte Literatur. — Häufig ist diese Vorstellung vom Kerkerbild nicht zu trennen. Eine späte derartige Vermischung bei Schiller, Die Künstler, Str. 6, 1 ff. Der Schöpfer habe den Menschen in die Sterblichkeit verstoßen. Des Verlassenen, Verbannten habe sich die Göttin der Kunst und der Schönheit angenommen. „Hier schwebt sie mit gesenktem Fluge | Um ihren Liebling nah am Sinnenland, | Und malt mit lieblichem Betruge | Elysium auf seine Kerkerwand".

nur zu erinnern an Herodt. V 4 und VII 46, an Soph. Oed. Col. 1211ff.[1]), an Ps. Plat. Axioch. 365b, wo gesagt ist, daß dieser Gedanke ein *κοινόν* und *πρὸς ἁπάντων ὑρυλούμενον* sei, an die Worte Krantors bei Plut. cons. ad Apoll. 115b (*πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ... οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλαυσται τἀνθρώπινα*) und 104c (*ταῦτα γὰρ πᾶσα αὕτη ἡ ἀρχαία φιλοσοφία λέγει τε καὶ παρακελεύεται. ὧν εἰ δή τι ἄλλο μὴ ἀποδεχόμεθα, τό γε πολλαχῆ εἶναι ἐργώδη καὶ δύσκολον τὸν βίον ἄγαν ἀληθές*). Aus dieser ausgedehnten Literatur haben sich eine Anzahl von Stellen erhalten, wo der Leib als Wohnung der Seele usw. bezeichnet wird.

Der früheste Beleg für ein Zusammenwohnen von Leib und Seele findet sich bei Euripides Hiket. 532ff.

*ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς*[2]) *ἀφίκετο,*
*ἐνταῦθ' ἀπῆλθε, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,*
*τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν· οὔτε γὰρ κεκτήμεθα*
*ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον ...*

Bei Platon ist trotz seiner Wichtigkeit für die Ausbildung der Metaphernreihe das Bild vom Leib als Wohnung mehr nur angedeutet, und zwar ist die Metapher nur ins Verbum verlegt, was immer zeigt, daß auf sie keine große Bedeutung gelegt wird, besonders wenn, wie es hier der Fall ist, die Verben so unsinnlich sind, daß man sich fragen kann, ob überhaupt an die Metapher gedacht wird. Phaed. 67c.: *κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ... καθ' αὑτήν ...*

Ähnlich verbal ist 80eff. *κοινωνεῖν. ξυνεῖναι*; substantivisch 81c *ὁμιλία καὶ ξυνουσία.*

Der Leib als Schutz für die Seele Krat. 400c: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς*

[1]) vgl. dazu den Kommentar von Radermacher.
[2]) nach Porson.

*ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.*

Ein bedeutend plastischeres Bild bezeugt Plutarch, de sanitat. tuend. praec. 135e für Theophrast: ... *Θεόφραστος ἀληθὲς εἶπεν, εἰπὼν ἐν μεταφορᾷ πολὺ τῷ σώματι τελεῖν ἐνοίκιον τὴν ψυχήν. πλείονα μέντοι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀπολαύει κακὰ μὴ κατὰ λόγον αὐτῷ χρωμένης ...*

Das gleiche Bild vom Mietsverhältnis auch bei Teles 15, 11 H.[2]: *καθάπερ καὶ ἐξ οἰκίας, φησὶν ὁ Βίων, ἐξοικιζόμεθα, ὅταν τὸ ἐνοίκιον ὁ μισθώσας οὐ κομιζόμενος τὴν θύραν ἀφέλῃ, τὸν κέραμον ἀφέλῃ, τὸ φρέαρ ἐγκλείσῃ, οὕτω, φησί, καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἐξοικίζομαι, ὅταν ἡ μισθώσασα φύσις τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀφαιρῆται τὰ ὦτα τὰς χεῖρας τοὺς πόδας· οὐχ ὑπομένω, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ συμποσίου ἀπαλλάττομαι οὐθὲν δυσχεραίνων, οὕτω καὶ ἐκ τοῦ βίου ...*

Onesikritos bei Arrian Anab. VII 2, 4 von Dandamis, einem indischen Büßer: *ζῶντι μὲν γάρ οἱ τὴν Ἰνδῶν γῆν ἐξαρκεῖν, φέρουσαν τὰ ὡραῖα, ἀποθανόντα δὲ ἀπαλλαγήσεσθαι οὐκ ἐπιεικοῦς ξυνοίκου τοῦ σώματος.*

Im Ps.-plat. Axiochus 365e geht die Seele beim Tod in die eigentliche Heimat: *τῆς συγκρίσεως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς ἐς τὸν οἰκεῖον ἱδρυθείσης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος ...* und 365b ist das Leben als *παρεπιδημία* betrachtet. In der Trostschrift ist dieser Topos so recht zuhause.

Zunächst taucht dann wieder das Bild der Herberge, der vorübergehenden Behausung bei Cicero auf, hinter dem Posidonius vermutet wird[1]). Tusc. I 51: mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multo obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam *alienae domi*, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit. si enim, quod numquam vidimus, id quale sit intellegere non possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus. 58. neque ea plane videt animus, cum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium inmigravit, sed cum se collegit atque recreavit, tum

[1]) cf. z. B. Corssen Rh M 36, 516ff.

adgnoscit illa reminiscendo. Cato 77 f.: nam, dum sumus inclusi in his compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur; est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram . . . 79: Der sterbende Cyrus sagt[1]): mihi quidem numquam persuaderi potuit animos, dum in corporibus essent mortalibus, vivere, cum excessissent ex eis, emori. 84: ex vita ita discedo tamquam ex *hospitio*, non tamquam e *domo*. *commorandi* enim natura *diversorium* nobis, non *habitandi* dedit. o praeclarum diem, cum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et conluvione discedam. De leg. I 26: nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caelique quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit. Also der Himmel ist die Heimat.

Bei Philo, de praem. et poenis 120, verheißt Gott dem Tugendhaften einen gesunden Leib. *ἐδικαίωσε γὰρ ὁ Θεὸς γέρας τῷ σπουδαίῳ παράσχειν εὖ συνῳκοδομημένην . . . οἰκίαν — οἰκία δὲ ψυχῆς συμφυεστάτη σῶμα* — . . . Cf. leg. alleg. III, 42. De agric. 65: *τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἴεται.* Mit unserer Vorstellung gehört ferner zusammen, daß die Körperlichkeit bei Philo oft als „Ägypten" bezeichnet wird (leg. alleg. II 59 u. ö.), ebenso als „Damaskus" (quis rer. div. heres 54).

An diese Aufzählung ist nun Seneca anzuschließen.

Ep. 70, 16: Seneca sprach über das Recht und die Vorteile des Selbstmordes, wobei es natürlich ist, daß der Unwert des Leibes als Motiv verwendet wird. Non opus est vasto vulnere dividere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem via et puncto securitas constat. quid ergo est, quod nos facit pigros inertesque? nemo nostrum cogitat quandoque sibi ex hoc *domicilio*exeundum: sic veteres *inquilinos* indulgentia loci et consuetudo etiam inter iniurias detinet. vis adversus hoc corpus liber esse? tamquam *migraturus* habita. propone tibi quandoque hoc *contubernio* carendum: fortior eris ad necessitatem exeundi. Man sieht sofort, wie die Vorstellung vom Leib als der Wohnung

[1]) cf. Xen. Cyrop. 8, 7, 17 ff.

der Seele hier, wo sie in den Dienst praktischer Ethik gestellt wird, einen ganz anderen Ausdruck findet als an den Stellen, die wir bis jetzt für die gleiche Vorstellung kennengelernt haben. Seneca will bewirken, daß das Verlassenmüssen des Leibes nicht als Hindernis des Selbstmordes betrachtet wird. Zu diesem Zweck stellt er den Gedanken in den Mittelpunkt, daß der Leib ja nur eine Wohnung sei. Aber es genügt ihm nicht, den Gedanken einfach zu nennen oder etwa das Bild auszuführen, sondern er bleibt zwar beim gleichen Bilde vom Haus, aber er wendet es immer wieder neu, kleidet es in dieselbe, aber doch variierte Metapher. Zuerst ist es das *domicilium*, dann das Mietshaus (inquilinus)[1]), dann die Herberge (tamquam migraturus habita), schließlich das *contubernium*. Für Seneca ist contubernium sonst immer in ausdrücklich schlimmer Nebenbedeutung verwendet. Cf. de tranq. an. 11, 7: tumultuosum contubernium (sc. morbi, captivitatis, ruinae); ep. 20, 10: multum est non corrumpi divitiarum contubernio; 102, 27 veniet qui te revellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat; 107, 3 in hoc contubernio (sc. morborum, senectutis). Es ist nicht ausgeschlossen, daß man bei der Metapher contubernium auch an eine juristische Bedeutung zu denken hat. Wie die Sklavenehe (contubernium)[2]) bloß tatsächlichen, nicht rechtlichen Charakter hat, so wäre auch das Zusammensein von Leib und Seele als ein nicht rechtliches aufzufassen. — Neben die Variation der Metapher tritt dann noch ein Wechsel in der Person. Bis zu . . . inter iniurias detinet wird ruhig dargelegt, daß man nicht daran denke, den Leib verlassen zu müssen. Durch das Beispiel vom inquilinus wird das anschaulich gemacht. Nun geht Seneca zur zweiten Person über und Schlag auf Schlag erfolgt in kurzen Sätzchen:

*vis* adversus hoc corpus liber esse?
tamquam *migraturus* habita
propone tibi quandoque hoc *contub.* carendum } zwei Befehle.

Resultat:

fortior eris ad necessitatem exeundi. —

---

[1]) cf. das Wohnen zur Miete (*ἐνοίκιον*) des Theophrast (Plut. de san. tuend. praec. 135e), o. S. 62.

[2]) Pauli Sent. II 19, 6: Inter servos et liberos matrimonium contrahi non potest, contubernium potest (cf. Sohm, Institutionen des römischen Rechtes[14] 625).

Nur hinweisen möchte ich hier auf die Verwendung von Gegensätzen als wirkungsvolles Sprachmittel, das uns oft begegnet bei Seneca: *Scalpello* aperitur ad illam *magnam* libertatem via et puncto securitas constat. Das schon für den Stoiker sowieso das Höchste in sich schließende Wort libertas wird durch magna noch gesteigert und dem scalpellum gegenübergestellt, dem punctum das ebenfalls inhaltlich gewichtige securitas.

Ep. 65, 17. Unmittelbar vorher hat Seneca über den traurigen Zustand gesprochen, in dem sich die Seele im Leib befindet. § 17 fährt er fort: quemadmodum artifices alicuius rei subtilioris, quae intentione oculos defetigat, si malignum habent et precarium lumen, in publicum prodeunt et in aliqua regione ad populi otium dedicata oculos libera luce delectant, sic animus in hoc *tristi et obscuro domicilio* clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit. Während in § 16 das Gefühl des Gepreßtseins, Bedrücktseins der Seele im Körper zum Ausdruck kam (wenn es heißt: ... animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit . . . nam corpus hoc animi pondus et poena est: premente illo . . ., so scheint die Häufung der p nicht unabsichtlich zu sein, ebensowenig wie in oculos libera luce delectant), so bringt der Vergleich in § 17 noch das der Dunkelheit: triste et obscurum domicilium. Der Fall kommt bei Seneca nicht häufig vor, daß er einen Vergleich mit quemadmodum — sic durchführt wie hier; meist nimmt er sich dazu nicht die nötige Zeit, sondern läßt die einzelnen Metaphern bloß aufblitzen, besonders, was hier eben nicht der Fall ist, an stark willensbetonten Stellen.

In derselben Epistel tritt § 21 die Metapher domicilium nochmals auf, wobei aber durch das beigefügte Adjektiv eine andere Eigenschaft in den Vordergrund tritt: in hoc *obnoxio domicilio* animus liber habitat. Über das Juristische im Gegensatz obnoxius — liber wird an anderer Stelle gehandelt[1]). Domicilium braucht Seneca kaum ohne Adjektiv oder eine sonstige Beifügung, da ihm das Wort allein zu nichtssagend ist.

Während sich in ep. 65 diese Hausmetapher in einem ganzen Nest von dualistischen Bildern eingebettet findet, tritt sie in de ira II 28, 4 ganz allein auf. Dort sagt Seneca, es geschehe nicht

[1]) Vgl. 45ff.

durch die Macht[1]) der Götter, sondern durch das Gesetz der Sterblichkeit, daß wir leiden, und auf den Einwurf: 'at morbi doloresque incurrunt'. utique aliquo *defungendum*[2]) est domicilium putre sortitis. Hier ist der Sinn weniger ein dualistischer, sondern der schwache Leib ist mit einem morschen, verfallenen Haus verglichen.

Ähnlich an zwei Stellen, wo das Adjektiv putre mit aedificium verbunden ist. Epistel 58, 35 prosiliam *ex aedificio putri ac ruenti,* wie aus einem vermoderten, vom Mauerfraß ergriffenen Haus. Ein solches Haus wird man gern verlassen. Die Metapher steht auch im Dienst des Willens, die Trennung der Seele vom Leib als nichts Schweres, sondern als etwas Selbstverständliches, ja vom Selbstschutz Gebotenes erscheinen zu lassen.

Ebenso handelt auch Epistel 30, 2—4 nicht vom Leib im allgemeinen, sondern vom corpus senile. Seneca geht vom greisen Aufiduis Bassus aus als von einem; für den sich Todesgedanken geziemen. Daß der Körper des Greises zerfällt, wird zunächst durch das Bild vom lecken Schiff illustriert[3]). quemadmodum

---

[1]) Ich lese mit Hermes deorum ⟨vi⟩. Ohne diese oder eine entsprechende Konjektur ist der Ausdruck zu hart.

[2]) Dies die Konjektur von Madvig u. Hermes. Der Hinweis auf ep. 58, 35 „prosiliam ex aedificio putri ac ruenti" und ep. 30, 2 „circumspiciendum est, quomodo exeas", genügt nicht, um das überlieferte „fugiendum" zu motivieren. Für das dabeistehende aliquod müßte man sowieso aliquo oder vielleicht aliquando lesen, was Barriera in der ed. Paraviana vorschlägt. M. E. bringt „fugiendum" eine Note hinein, die mit der „lex mortalitatis" nicht zu vereinbaren ist, während das bei „defungendum" sehr gut der Fall ist. Daran, daß defungendum neben das ohne Vergleichspartikel stehende „domicilium putre sortitis" gesetzt ist, nehme ich keinen Anstoß. Ep. 120, 14 haben wir mortalitas — vita defungi — und das „Hausbild" weiter ausgeführt.

[3]) Ich behandle den Schiffsvergleich hier, weil sich an anderer Stelle nicht gut Gelegenheit bietet. Schiffsvergleiche, besonders Schiffbruchsmotive, sind in hellenistischer Zeit häufig (cf. Gerhard, Phoinix von Kol. 100). Wenn Teles ermahnt, man dürfe nicht in einer schlechten Vaterstadt zurückbleiben, so braucht er Haus- und Schiffsvergleich 27, 2 ff. H.² *πότερον καὶ ἐν οἰκίᾳ ἐν ᾗ ἐτράφης καὶ ἐγένου κἂν ᾖ σαπρὰ καὶ ῥέουσα καὶ καταπίπτουσα; καὶ ἐν νηῒ ἐν ᾗ ἐγένου καὶ ἐκ παιδίου ἔπλεις. κἂν ἀκάτιον ᾖ, οὐδ' εἰ κωπηλατοῦντα διαρρήγνυσθαι δέοι, εἰς τὴν εἰκόσορον μεταβάντα ἀσφαλῶς καὶ ἀκόπως* (cf. Giesecke, A., de philos. veterum quae ad exilium spectant sententiis, Lps. 1891 p. 26/7, der die Vergleiche für bionisch hält). Sen. ep. 70, 11: quemadmodum navem eligam navigaturus, et domum habitaturus, sic mortem exiturus e vita. Während diese beiden Stellen sich überhaupt nicht auf den Körper beziehen, ist das bei Plut. *περὶ εὐθυμ.* 476a der Fall: *καὶ πάρεστιν ἀπονήξασθαι τοῦ σώματος ὥσπερ ἐφολκίου μὴ στέγοντος.* Ebenso bei Gorgias Rhetor, dessen Antwort auf die Frage, ob er gern sterbe, nach Stob. flor. 1072, 15H. gelautet haben soll: *ἥδιστα, ὥσπερ δὲ ἐκ σαπροῦ καὶ ῥέοντος συνοικιδίου ἀσμένως ἀπαλλάττομαι.* Bei

in nave, quae sentinam trahit, uni rimae aut alteri obsistitur, ubi plurimis locis laxari coepit et cedere, succurri non potest navigio dehiscenti: ita in senili corpore aliquatenus imbecillitas sustineri et fulciri potest. ubi tamquam *in putri aedificio* omnis iunctura diducitur . . . circumspiciendum est, quomodo exeas. So wird der Schiffsvergleich nicht lange festgehalten, sondern geht in den vom aedificium putre über. Diese Vergleiche haben keinen aggressiven Charakter, keine einzige Fragestellung kommt im Anfang des Briefes vor; schon dies zeigt den ruhigen Ton. Durch diese ruhig dargebotenen Bilder (quemadmodum — ita) will Seneca nicht direkt einen Willensentschluß hervorrufen, sondern zuerst eine Erkenntnis: Die harte Notwendigkeit, daß sich Bassus mit dem Todesgedanken vertraut machen muß. Unmittelbar auf diese Erkenntnis folgt die Mitteilung: Bassus tamen noster alacer animo est. Hier wird wie so oft mit wirkungsvollem Gegensatz gearbeitet. Todes—freude, die als Wirkung der Philosophie hingestellt wird, eine Wertumwertung, durch die Leben und Tod einen neuen Sinn erhalten. — Nun wird der Schiffsvergleich wieder aufgenommen, der greise Leib wird mit einem Schiff verglichen, dessen Segel zerrissen sind. Aber ein magnus gubernator et scisso navigat velo und verliert auch da den Mut nicht. — So wird in den drei ersten Paragraphen des Briefes durch das Beispiel des Bassus und durch illustrative Bilder eine gewisse feierliche Stimmung vorbereitet, wie sie dem Todesthema entspricht. Dann erst wird mit einem Hinweis auf die Wichtigkeit des Gegenstandes der Adressat angeredet[1]) und das Thema des Briefes aufgestellt: magna res est, Lucili, haec et diu discenda, cum adventat hora

---

Teles (*οἰκία . . . σαπρὰ καὶ ῥέουσα*), Gorgias (*ἐκ σαπροῦ καὶ ῥέοντος συνοικιδίου*), Seneca (ex aedificio putri ac ruenti, tamquam in putri aedificio) scheint es sich um einen sprichwörtlichen Ausdruck zu handeln. Ambros. de interpell. Job. et Dav. IV 30 nennt den Kampf des Menschen mit seinem Leib ein grave naufragium. — Bei Philon findet sich auch die Vorstellung vom Leib als Fluß, in dem die Seele schwimmt. De somn. I 14: die *λόγοι* Gottes steigen herab, *ἵνα καὶ τὴν ἔτι ὥσπερ ἐν ποταμῷ τῷ σώματι φορουμένην ψυχὴν σωτήριον πνέοντες ἀναζωῶσι.* De gigant. 12ff.: *τῶν οὖν ψυχῶν αι αἱ μὲν πρὸς σώματα κατέβησαν, αἱ δὲ οὐδενὶ τῶν γῆς μορίων ἠξίωσάν ποτε συνενεχθῆναι . . . ἐκεῖναι δ' ὥσπερ εἰς ποταμὸν τὸ σῶμα καταβᾶσαι ποτὲ μὲν ὑπὸ συρμοῦ δίνης βιαιοτάτης ἁρπασθεῖσαι κατεπόθησαν . . .* Das Bild v. Strom des Irdischen hat Plat. Phaedr. 248a seinen Ursprung. Cf. Heinze Xenokr. 113.

[1]) Über die Anreden an den Adressaten cf. S. 68, 1.

illa inevitabilis, *aequo animo abire* (Thema). Die gleiche Technik, in der Einleitung des Briefes ein großes Vorbild zu zeigen und daran das Thema anzuknüpfen, zeigt auch Brief 66, wo Claranus, ein Mitschüler Senecas, als ein solches Vorbild auftritt. Sonst ist es im allgemeinen für die Briefe charakteristisch, daß Seneca mit etwas Äußerlichem, Unbedeutendem, Momentanem beginnt, und daß ihn dann eine scheinbar zufällige Bemerkung zur Erörterung einer prinzipiellen Frage überleitet.

Den Gedanken vom Leib als der Herberge der Seele, den wir bei Cicero schon getroffen haben, führt Seneca aus in epist. 120, 14 ff.: Der Weise habebat perfectum animum et ad summam sui adductum, supra quam nihil est nisi mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit. quod numquam magis *divinum* est, quam ubi *mortalitatem* suam cogitat et scit in hoc ***natum*** hominem, ut ***vita defungeretur,*** nec *domum* esse hoc corpus, sed *hospitium,* et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas. maximum inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec, in quibus versatur, humilia iudicat et angusta . . . Die Stelle wird beherrscht von den durch Unterstreichung hervorgehobenen Antithesen [1]). Wie ganz anders wirkt die Metapher, in diese Umgebung hineingestellt, als Stimmungsmotiv, als die gleiche Metapher bei den früheren Autoren, von denen wir sie kennen, ausgenommen etwa Cicero in der Rede des Cyrus in de senectute. Wieder wird hier wie in der zuletzt behandelten Epistelstelle nach den Metaphern der Adressat angesprochen, nicht mit dem bloßen Namen, sondern mit der Beteuerungsformel „inquam, mi Lucili", auch hier ganz ähnlich wie durch „magna res est, Lucili" durch „maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est . . ." die Wichtigkeit hervorhebend. Durch die Anrede mit Namensnennung des Adressaten wird die Sprache warm und persönlich, der Briefschreiber nähert sich dem Adressaten voll Teilnahme, welche durch „mi" noch gehoben wird [2]).

[1]) Über die Antithese im Stil Senecas cf. Bourgery, Sénèque prosateur 142.

[2]) Seneca liebt diese direkte Anrede mit Namensnennung, besonders an Stellen, die er betonen will. Nachdrücklich zeigt sich das schon in der 1. Epistel, die über die gute Benützung der Zeit handelt: 1, 1 Ita fac, mi Lucili . . .; 1, 2 fac ergo, mi Lucili; 1, 3 Lucili. In der ganzen Briefsammlung

Der Gedanke vom Leib als dem *hospitium* der Seele tritt auch auf in epist. 31, 11 in einem kurzen Sätzchen: quid aliud voces hunc (sc. animum) quam deum in corpore humano hospitantem?, das durch den Zusammenhang erst seine volle Wirkung erhält. Seneca hat im Verlauf des Briefes über das Tugendstreben und seine Schwierigkeiten unterrichtet und faßt von Ende 9 an zusammen. Der Schlußteil baut sich auf dem Satz auf: dedit tibi illa (sc. natura) quae si non deserueris, *par deo* surges. Also

findet sich die direkte Anrede nie mehr in einem so kurzen Brief dreimal zusammen, auch in den längsten Briefen nicht öfter. Im 1. Brief will eben Seneca die Verbindung mit dem Adressaten sehr betonen. Zudem ist die Benützung der Zeit in der prakt. Ethik von großer Bedeutung. — Die Formel fac, fac ergo findet sich mit Namensnennung noch öfter 23, 3; 23, 6; 63, 7; Namensnennung in Verbindung mit Bittformel 20, 1; 23, 6; 51, 13; 104, 25; mit Beteuerungsformel (ita est, inquam, dico, mihi crede) 5, 7; 13, 8; 18, 15; 22, 11; 24, 11; 66, 31; 67, 1; 120, 8; 120, 15; 124, 10. Der Name in Verbindung mit einem Attribut (mi) 1, 1; 1, 2; 5, 7 u. o., (carissime, virorum optime) 13, 16; 23, 6; 32, 3; 48, 4; 53, 7; 61, 4; 71, 6; 79, 13; 82, 8; 89, 18. Diese Verbindung mit einem Attribut wirkt besonders herzlich und eindringlich. Öfters Namensnennung zur Milderung und trotzdem Betonung einer Zurechtweisung: 21, 2; 97, 1; 98, 2; 115, 1. Wichtiger ist, daß Seneca gerade bei bestimmten zentralen Gedankenkomplexen diese Form gern braucht, bei Gedanken, die er betonen, bei denen er dem Jünger besonders nahe treten möchte. So wenn er über die Einschätzung des Leibes handelt (15, 2; 23, 6; 41, 2; 71, 6; 79, 13; 120, 15), wenn er auf das Problem des Todes oder des Jenseits zu sprechen kommt (z. B, 21, 2; 24, 11. 25; 30, 4. 15; 32, 3; 54, 5; 61, 4; 70, 2; 93, 4; 114, 26; 117, 25), wenn er zum Tugendstreben, zur Verachtung der voluptas etc. auffordert (7, 12; 18, 7. 12; 20, 1; 23, 6; 51, 13; 58, 26; 62, 1; 63, 7; 76, 5; 98, 17; 108, 15). Die häufige direkte Anrede macht Eindruck, Formeln wie dico, ita est, inquam lassen die Person des Schreibenden hervortreten in der 1. Person. H. Diels, Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung, Berl. Sitzber. 1916, 886 ff. zeigt, wie sich die Selbstherrlichkeit und das Zurücktretenlassen der eigenen Persönlichkeit bei den einzelnen Philosophen äußert. Während Anaxagoras den passiv. Ausdruck liebt (*ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται*), Diogenes v. Apollonia zurücktritt (*δοκεῖ μοι*), Aristoteles nie sagt *λέγω, εἶπον, εἴρηκα,* selten *φαμέν, εἰρήκαμεν,* meist *εἴρηται, ἐλέχθη, ῥηθήσεται,* spricht Empedokles vorzüglich in der 1. Person sich selbst verherrlichend (Fragm. 112, 4 f., 113, 114 usw.), ebenso herrscht bei Epikur durchaus das Aktiv vor, zudem häufige Anrede an bestimmte Adressaten. Diels spricht vom „Solipsismus" Epikurs, der auf diese Weise im Stile Ausdruck findet. Bei Seneca ist es weniger die religionsstifterhafte Selbstverherrlichung und Selbstbewußtheit, als vielmehr der Wunsch, für das neue Lebensideal mit Einsetzung der ganzen Persönlichkeit auf den Schüler einzuwirken, der besonders bei Abhandlung wichtiger Fragen in den uns beschäftigenden Formulierungen zum Ausdruck kommt. Auch in diesen Stileigenschaften nähert sich Seneca am meisten dem Epikur. Dessen Briefe sind, worauf mich Herr Prof. Von der Mühll aufmerksam macht, wohl auch bezüglich des Willens, den Adressaten zu beeinflussen, ihm die eigene Überzeugung einzureden, die nächste Parallele zu den Senecabriefen. Bei den Protreptikoi, die sonst zunächst in Betracht kämen, tritt das autoritativ Persönliche weit mehr zurück.

Idee der Gottgleichheit des Menschen (cf. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikus 8 f., Diss. Freiburg 1904; Gerhäusser, Der Protreptikos des Poseidonios 47 ff., Diss. Heidelberg 1912). Auf Grund dieses Gedankens werden nun eine Reihe sogenannter Güter angeführt, und es wird steigernd gezeigt, daß sie nicht gottähnlich machen:

pecunia : deus nihil habet
praetexta : deus nudus est
fama, ostentatio: nemo novit deum . . .
etc.

So stellt Seneca nicht die Idee der Gottgleichheit auf und durchgeht gesondert davon die einzelnen Güter, sondern er verknüpft beide Motive aufs engste miteinander. Nach den Pseudogütern wird das eigentliche, wahre Gut ins Licht gestellt, animus, sed hic rectus, bonus, magnus. In direkter Frage richtet er sich an den Schüler: quid aliud voces hunc quam *deum* in corpore humano *hospitantem?* Durch diese Verbindung des Gottähnlichkeitsmotivs mit dem des Leibes als Aufenthaltsortes des Geistes entsteht eine ganz anders feierliche Stimmung, als wenn es heißen würde: der Leib ist das hospitium der Seele. Dieser Erhabenheit des Geistes gegenüber werden auch alle Standesunterschiede beiseite geschoben: Eques Romanus, libertinus, servus sind nicht wesentlich voneinander verschieden. Das hebt wirksam den Geist, besonders wenn es in so schlagende, den vornehmen Römer wie mit einem Faustschlag treffende Form gebracht ist: nomina ex ambitione aut ex iniuria nata. subsilire in caelum ex angulo licet. So sind größte Gegensätze einander so nahe als möglich gebracht. Exurge modo 'et te quoque dignum finge deo' (Verg. Aen. VIII 364) macht aus diesem ganzen Gedankengang die Anwendung, auf die alles abzielt: Das Motiv der Gottähnlichkeit wird ein Mittel der paraenetischen Rede, ein wirksames Motiv der Predigt.

Nicht nur eine vorübergehende, sondern auch eine kleine, beschränkte Wohnung ist der Leib, in die sich der Geist nur widerwillig fügt. Ad Marc. 23, 2: nec umquam magnis ingenis cara in corpore mora est: exire atque erumpere gestiunt, aegre has angustias ferunt, vagi per omne, sublimes et ex alto adsueti humana despicere. Auch sonst spricht Seneca von der Enge des Körpers. Ep. 59, 17: nur der fortis, iustus, temperans

kann sich freuen. Wenn aber die andern fatigaverunt se vino ac libidinibus, . . . ., cum voluptates angusto corpori ultro quam capiebat ingestae *suppurare* coeperunt, tunc exclamant miseri . . . . Das medizinische Verbum ist hier auf Ethisches übertragen (cf. de brev. 12, 1; ep. 80, 6). Vor Seneca ist dieses Verb in übertragener Bedeutung nicht belegt. — Ep. 65, 24 ist der große Vergleich gebraucht: deus : mundus = animus : corpus. Im Gegensatz zu diesem großen Bild bleibt durch den Schlußsatz des Briefes . . . . nusquam tam anguste ero die Kleinheit des Körpers wirksam haften.

Nachdem wir die Stellen betrachtet haben, an denen Seneca vom Vergleich Leib — Haus Gebrauch macht, ist noch ein Blick auf die Verwendung der Metapher bei späteren Schriftstellern zu werfen, ohne auch nur entfernte Vollständigkeit anzustreben. Es kommt mir vor allem darauf an, daß aus der Zusammenstellung ersichtlich ist, wie das Bild: Leib = Haus der Seele, für welches die für die Zeit vor Seneca gesammelten Stellen eine nicht sehr individuelle, sondern eher an der einfachen Vorstellung des Wohnens haftende Verwendung zeigen, in der späteren Zeit in reicher Abwechslung variiert wird.

Die Vorstellung vom Haus und Kleid fließt ineinander: 2. Kor. 5, 1 ff.[1]): *Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι . . . .* 6. *Θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε, καὶ εἰδότες, ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου . . .* 8. *Θαῤῥοῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.*

Der Leib als Tempel des heiligen Geistes: 1. Kor. 6, 19: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ . . .* cf. 3, 17[2]).

[1]) Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmyst. 148 bemerkt, daß daraus ersichtlich ist, „daß beide Bilder ganz formelhaft geworden und daher verblaßt sind".

[2]) Der Gedanke vom Leib als Tempel des heiligen Geistes tritt auf bei Epikt. 2, 8, 12. cf. jedoch Bonhöffer, Epikt. u. d. N. T. 59.

In der berühmten Gegenüberstellung der Christen und der Welt im Diognetbrief 6 wird die Gleichung aufgestellt:

Christen : Welt = Seele : Leib. *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν .... ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χρ .....*

Im sogenannten 2. Klemensbrief V 5 ist der Aufenthalt im Leib eine *ἐπιδημία;* der Leib ist ein *ναὸς θεοῦ,* als solchen muß man ihn ehren (IX 3). Auch der Pastor Hermae, Simil. V 7, 1 spricht von der *σάρξ,* die man rein halten müsse wegen des *πνεῦμα κατοικοῦν ἐν αὐτῇ.*

Sim. V 6, 5: ... *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ...*

Die Gedanken, die stets in den hellenistischen Consolationen auftreten, finden sich bei Josephus; da die betreffende Stelle auch im sogenannten Hegesippus enthalten ist, werde ich später darauf eingehen (S. 74).

Plutarch, non posse suav. vivi sec. Ep. 1088d sagt, da die Epikureer merken, daß sie die Lust des Körpers nicht als letztes Ziel setzen dürfen, *ὥσπερ ἐκ χωρίου λυπροῦ τοῦ σώματος μεταφέρουσι τὸ τέλος εἰς τὴν ψυχήν ...* Nicht dualistisch, sondern einfach bildlich ist der Leib als *οἰκοδόμημα* bezeichnet bei Plut. de san. tuenda praec. 130 ab.

An Philo, der das Leibesleben als Ägypten bezeichnet, erinnert Maxim. Tyr. durch ein ähnliches Bild: Die Seele verläßt den Leib (9, 6b H.) *ὥσπερ ἐκ βαρβάρων εἰς Ἕλληνας, καὶ ἐξ ἀνόμου καὶ τυραννουμένης καὶ στασιωτικῆς πόλεως εἰς εὐνομουμένην καὶ βασιλευομένην καὶ εἰρηνικὴν πόλιν.* Also hier die gleiche Vorstellung, aber aus der jüdischen Anschauungswelt herausgehoben. Ähnlich ist 10, 9 aff. der Zustand der Seele im Leib eine Art von Betrunkensein, es ist gleichsam ein Aufenthalt im Lande der Kimmerier.

Bei Clem. v. Alex. ist der Leib nicht ohne weiteres schlecht: Strom. 4, 26, 164, 3: *κρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὡμολόγηται ἡ ψυχή, ἧττον δὲ τὸ σῶμα, ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα οὐδὲ μὴν ὃ μή ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν.* Auch 4, 26, 163, 1 wird der Leib als an der Heiligung mitwirkend betrachtet. Das entspricht der christ-

lichen Anschauung, die später auch die Kirchenväter oft aussprechen. Aber wie bei ihnen in Bildern und in der Predigt über diese dogmatische Festlegung hinausgegangen wird, so verwendet auch Clem. Bilder, die in die dualistische Sphäre übergreifen, z. B. Strom. 4, 26, 165, 2 die Vorstellung vom Aufenthalt in der Fremde: *ἡ τοῦ σοφοῦ τε καὶ γνωστικοῦ ψυχή, οἷον ἐπιξενουμένη τῷ σώματι, σεμνῶς αὐτῷ καὶ τιμητικῶς προσφέρεται, οὐ προσπαθῶς, ὅσον οὐδέπω, ἐὰν ὁ καιρὸς τῆς ἀποδημίας καλῇ, ἀπολείπουσα τὸ σκῆνος.* In einem Vergleich tritt die Vorstellung auf Paed. 2, 10, 115, 3: *δεῖ δὲ τὴν σκέπην, οἶμαι, αὐτὸ αὑτῆς κρεῖττον ἀποφαίνειν τὸ σκεπόμενον, ὡς τὸ ἄγαλμα τοῦ νεὼ καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ τῆς ἐσθῆτος τὸ σῶμα.*

Für Origines Gen. hom. 16, 2 ist Ägypten das Sinnbild der Leiblichkeit. Aus der gnost. Literatur ließen sich Belege reichlich beibringen.

Bei Lactanz sind dualistische Partien häufig. Cf. Brandt, Wiener Sitzungsber. 118, 1889 Abh. 8; dabei auch öfters die Hausmetapher, wohl in Anlehnung an Cicero und Seneca.

Lact. inst. 7, 5, 13: hominem finxit (deus) ex ipsa terra, quam illi a principio in habitaculum praeparavit, id est spiritum suum terreno corpore induit et involvit (gehört auch zur Kleid-Metapher). 3, 18, 7: rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, eiusdem iussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit . . .[1]). 2, 2, 24: opes et corpus ipsum cuius *hospitio* utimur terra est. 7, 2, 8: . . . mens hominis cum fragili corpore inligata et in *tenebroso domicilio* inclusa neque liberius evagari neque clarius perspicere veritatem potest, cuius notitia divinae condicionis est. De ira dei 1, 4: mens hominis *tenebroso corporis domicilio* circumsaepta longe a veri perspectione submota est . . . Instit. 2, 12, 11: est enim quasi vasculum (sc. corpus), quo tamquam *domicilio temporali* spiritus hic caelestis utatur. Bei Lactanz sehe ich den Einfluß des Seneca hauptsächlich in den Adjektiven fragilis, tenebrosus, temporalis usw.

Auch bei Ambrosius finden wir die Metapher öfters De Isaac vel anima 54: quia exivit anima in verbo eius, hoc est,

[1]) cf. Hirzel, Arch. f. Rel. 1908, 474 A. 1, der die Linie bis Plato hinaufführt. Vgl. die Rechtsmetaphern p. 36ff.

verbum eius secuta exivit de corpore elevans se de eius *habitaculo* et *peregrinam* se faciens ei, ut adesset deo . . . simul enim et carnis *domestici* et dei esse non possumus. De Noe et arca 38: altior autem sensus provocat nos, ut hoc putemus vigorem mentis in anima esse et animam in corpore quod est *pater familias* in *domo* sua. quod enim in anima mens, hoc anima in corpore. (Neu: Bild vom Hausvater.) De Abrah. II 13: stimulus enim mentis caro nostra est et passiones eius compunctiones sunt nostrae. Ipsa est *Aegyptus* nostra, hoc est caro nostra, ipsa est afflictio. De parad. 16: quid . . . abiectius nostro corpore, quid tam Aethiopiae simile, quod etiam nigrum est quibusdam tenebris peccatorum? *Aethiopien* also hier als Symbol der Leiblichkeit bezeichnet. De bono mortis 5: (anima) ore emissa evolet tamquam carcereo corporis huius exuta *gurgustio*. So wird das Bild variiert. Cf. de interpell. Job. et Dav. IV 30.

Interessant ist eine Vergleichung der noch heute von einigen Gelehrten dem Ambrosius zugeschriebenen freien Übersetzung von Jos. jüd. Krieg, die unter der Bezeichnung Hegesipp bekannt ist. Für uns kommt in Betracht die Rede, die Eleazar an die Juden vor der Einnahme der Stadt durch die Römer hält, sich nicht lebend den Römern zu übergeben[1]). Stellenweise ist diese Rede eine typische Consolatio gegen den Tod.

Jos. de bello Jud. 7, 343: Von altersher wurde gelehrt, *ὅτι συμφορὰ τὸ ζῆν ἐστιν ἀνθρώποις, οὐχὶ θάνατος. οὗτος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησιτόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐσομένας, ἕως δ' εἰσὶν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναι καὶ τῶν τούτου κακῶν συναναπίμπλανται, τἀληθέστατον εἰπεῖν, τεθνήκασι· κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστι.*

Heges. V 53: Verschiedene Antithesen Leben—Tod. Zeile 23: quid est enim vita nisi *carcer* animae quod intra hoc *ergastulum* cluditur et *carnali* adhaeret *consortio*? quuius infirmitatibus quatitur . . . nec se facile attollere potest humi nexa, concreta pulvere, strictà vinculo, nervis inretita . . . Preis der Seele . . . *gravatur enim* et *quasi in terram inclinatur* cum *isto mortali corpore*. itaque *vita corporis animae mors* est, et rursus *corporis mors*

[1]) Zur Praxis des Hegesipp in den Reden cf. Klebs, E., Das lat. Geschichtswerk über den jüd. Krieg, in der Festschrift für Friedländer 214ff.

*μέγα μὲν οὖν δύναται ψυχὴ καὶ σώματι συνδεδεμένη· . . . οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὰν ἀπολυθεῖσα τοῦ καθέλκοντος αὐτὴν βάρους ἐπὶ γῆν καὶ προσκρεμαμένου χῶρον ἀπολάβῃ τὸν οἰκεῖον . . .* Preis der Seele . . . Wer die Ruhe des Schlafes liebt, soll auch die des Todes lieben. 352: Die Inder *ὄντες ἄνδρες ἀγαθοὶ τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῇ φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένουσι, σπεύδουσι δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολῦσαι τῶν σωμάτων, . . . πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καὶ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχήν.*

*animae libertas* videtur. dum enim sumus in corpore, *servit anima* nostra *hac misera quidem servitute* qua de paradiso *exulat* et a suo principe *peregrinatur.* ubi autem fuerit istius *carnis* absoluta *vinculis*, in *illum purum et splendidum superiorem revolat locum* atque adest domino deo suo sanctorumque habitaculis fruitur et beatorum consortiis gaudet, quod *nullam* iam habeat *cum mortuo societatem,* et *contubernium cadaveris dereliquerit* . . . Dann wird der Schlaf als Bild des Todes gepriesen.

Es ist durch einen Vergleich des Originals mit der lateinischen Bearbeitung leicht zu erkennen, welchen großen Nachdruck letztere auf die Metaphern legt. Der Jude hält sich ganz in den Grenzen der hellenistischen Consolatio, seine Worte könnten dem Axiochos angehören, während beim Bearbeiter die Entwicklung unverkennbar ist, die die Verwendung der Metapher in den 300 Jahren gemacht hat. Bei Jos. liegt die Metapher zurückhaltend im Verbum (*δεδεμέναι, συνδεδεμένη, ἀπολυθεῖσα*), bei Hegesipp im Substantiv; zum Substantiv ist gern ein Adjektiv oder Pronomen gesetzt, das herabzieht. Zudem ist die Variation reicher (carcer, hoc ergastulum, carnale consortium, mortale corpus, exulat, peregrinatur, carnis vincula, cum mortuo societas, contubernium cadaveris). Antithesen sind gesucht. Hegesipp schöpft aus dem vollen, ausgebildeten Metaphernreichtum; für ihn ist die Metapher kein neuer Fund mehr, sondern schon jahrhundertelang in den Trostreden, zu denen der Schluß des 5. Hegesippbuches gehört, heimisch gewesen.

Aus Augustinus de civ. 11, 23 p. 493 D. führe ich nur *erga-*

*stulum*[1]) an, das wir bei Hegesipp getroffen; Prudentius hamart. 850 läßt die auffliegende reine Seele auf die carcereos situs zurückblicken, quibus haeserat *exul*, und 854 auf die *diversoria* carnis. Perist. 5, 358 spricht er vom *corporale ergastulum*[2]).

Nur graduell von der Vorstellung vom Leib als einer Wohnung der Seele ist die folgende Metapher verschieden.

## Kap. 3.

## Der Leib — eine Höhle.

Die Vorstellung des irdischen Lebens als Höhle ist alt: Empedokles 120D: *ἡλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον.* cf. Rohde Ps.[2] II 178, 1. Hier wirkt vielfach das platonische Höhlengleichnis der Republik (514a, 515a, 539e) ein.

Bei Philo ist das Bild auf den Leib allein eingeengt. Quod det. pot. insid. soleat 17: *τὸν Ἰωσὴφ οὖν ὅλον εἰς τὰς τοῦ σώματος καὶ τῶν αἰσθήσεων κοιλότητας εἰσδεδυκότα ὁρῶν προκαλεῖται τῶν φωλεῶν ἔξω προελθόντα . . .*

Epiktet 1, 13, 5 sagt zu einem, der nur auf den Leib des Sklaven achtet: *Ὁρᾷς ποῦ βλέπεις; ὅτι εἰς τὴν γῆν, ὅτι εἰς τὸ βάραθρον . . .*

Maxim. Tyr. 10, 1f Hob.: *Ἐνύπνιον γάρ τι ἐστὶν ἀτεχνῶς οὑτοσὶ ὁ δεῦρο βίος, καθ' ὃν ἡ ψυχὴ κατορωρυγμένη ἐν σώματι ὑπὸ κόρου καὶ πλησμονῆς μόγις πως ὀνειρώττει τὰ ὄντα . . .*

Id. 7, 5e: *ἡ δὲ δειλὴ ψυχὴ κατορωρυγμένη ἐν σώματι, ὡς ἑρπετὸν νωθὲς εἰς φωλεόν, φιλεῖ τὸν φωλεόν, καὶ οὐδεπώποτε θέλει ἀπαλλαγῆναι αὐτοῦ.* Zu dem Vergleich Kriech. Tier : Höhle = Seele : Leib cf. id. 10, 5g; 27, 5h; 37, 8a.

In diesen Vorstellungskreis hinein gehört Sen. ep. 88, 34. Zwar ist die Stelle wie die von Empedokles wohl eher auf das irdische Leben überhaupt zu beziehen. Solche Fälle sind sehr häufig; Reitzenstein, das iranische Erlösungsmysterium 50 zeigt, wie oft es z. B. in der manichäischen Literatur vorkommt, daß Bilder, die für die Welt geprägt sind, auf den Leib übertragen

[1]) cf. schon Sen. de ira III 15, 3 für das Leben bei Anlaß der Empfehlung des Selbstmordes.

[2]) cf. Prud. Apoth. 888. Hamart. 940.

werden und umgekehrt[1]), daß in jener Literatur z. B. auch die Welt als Kleid der Seele bezeichnet wird oder daß man redet vom Ausziehen der irdischen Wohnung und dem Anziehen der himmlischen.

Epist. 88, 34 werden in einer Aufzählung von philosophischen Problemen auch einige Fragen erwähnt, die den animus betreffen. Die Aufreihung geschieht scheinbar ganz ohne Pathos, aber doch kommen starke Werturteile vor. Seneca fällt da aus dem beinahe wissenschaftlichen, nicht adhortativen Ton heraus und gibt Werturteile ab, wie sie ihm eben meist eigen sind, wenn er auf diese Fragen zu sprechen kommt. Nur tritt das hier durch die Umgebung stärker hervor; damit ist der Gefühlswert der kräftigen Metapher cavea ein stärkerer. Es ist die Frage, „an non amplius quam semel serviat (sc. animus) et emissus vagetur in toto; . . . quomodo libertate sua usurus, cum ex hac effugerit *cavea*“ [2]).

## Kap. 4.

## Der Leib — ein Gefäß der Seele[3]).

Für die Metapher, die den Leib als Gefäß, als Behältnis der Seele bezeichnet, ist für uns der späte Platon der erste Zeuge. Im Tim. 69c wird der sterbliche Leib das *ὄχημα* genannt, das um die unsterbliche Seele gedrechselt ist; im Phaedr. 250c wird er mit einer Muschel verglichen: *καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι*

[1]) Herr Prof. Stroux verweist mich darauf, daß dies eine häufige Erscheinung von semasiologischer Bedeutung ist: *ὀμφαλός*, Nabel — Weltmitte; vertex, Wirbel des Hauptes — Himmelspol — Spitze eines Berges — Baumes — Hauses; caput, Haupt — Hauptstadt; venae, Adern — Metalladern im Boden. Kroll, J., Herm. Trismegist. 127 vermutet, daß für die mataphorische Verwendung von *ἀγγεῖον* der Grund in der Bedeutung des Wortes als perianthia, pericarpia, Samenkapsel der Pflanze gelegen habe (vgl. S. 78). cf. Menander *περὶ ἐπιδεικτικῶν* Rhet. Gr. ed. Walz IX p. 161.

[2]) Gerhäusser, Der Protreptikos des Poseidonios 44 (Diss. Heid. 1912) vermutet, es könne in dieser Partie Senecas vielleicht ein Nachklang an Poseidonios zu hören sein. — Die Metapher cavea kommt in der ihr eigenen Nuance sehr nahe den stark peiorativen Bezeichnungen, die uns aus dem Gnostizismus, Manichäismus usw. bekannt sind. In der manichäischen Literatur z. B. wird der Leib verglichen mit dem räuberischen, lammverschlingenden Meer, mit dem unergründlichen Meer, siedenden Kessel, geheizten Ofen, verderblichen Feuer (vgl. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium 51). Gerade die mit dem Feuer und der Hitze verbundenen Vorstellungen treten in der für uns im Vordergrund stehenden Literatur nicht auf.

[3]) Vgl. Norden, Fleck. Jbb. Suppl. N. F. 18, 1891, 288.

*τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι*[1]).

Für Demokrit und Epikur vgl. die übernächste Stelle.

Das Deminutiv folliculus[2]): Lucil. 622 M: ego si, qui sum et quo folliculo nunc sum indutus, non queo.

Lucrez III 440 hat die Metapher: corpus, quod vas quasi constitit eius (sc. animi) nur den Sinn, die physische Beziehung zwischen Leib und Seele zu klären (cf. III, 793; V 137). Natürlich liegt Epikur zugrunde; Stob. Ecl. [924] weist weiter zurück auf Demokrit[3]). Lucr. III 554ff.:

> . . . sic animus per se non quit sine corpore et ipso
> esse homine, illius quasi quod *vas* esse videtur
> sive aliud quid vis potius coniunctius ei
> fingere, quandoquidem conexu corpus adhaeret.

Hier hat das Bild nichts mit der Physiologie von *ἀγγεῖον* zu tun (z. B. Adern als Gefäße des Blutes), ebensowenig aber auch mit den dualistischen Verwendungen[4]).

Die Vorstellung vom Leib als Hülle bei Epikur, Epist. ad Herod. 63: *καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν· οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως.*

Cicero Tusc. I 52; corpus quidem quasi *vas* est aut aliquod animi *receptaculum;* ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te.

---

[1]) Zum Fortleben des Bildes bemerke ich gerade hier: Dieses Bild liebt auch Philon, de virt. 76: Moses merkte, daß die Bestandteile, aus denen er zusammengesetzt war, sich voneinander schieden, *τοῦ μὲν σώματος ὀστρέου δίκην ⟨περιπεφυκότος⟩ περιαιρουμένου, τῆς δὲ ψυχῆς . . .* de Josepho 71: Ich brauche die Macht der Menschen nicht zu fürchten . . . *οὗτοί γε τὴν σώματος ἐπιγράφονται κυρείαν, οὐ τὴν κατ' ἐμέ· ἐγὼ γὰρ ἀπὸ τοῦ κρείττονος, τῆς ἐν ἐμαυτῷ διανοίας, χρηματίζω* (ich nenne mich nach dem besseren Teil), *καθ' ἣν παρεσκεύασμαι βιοῦν ὀλίγα φροντίζων τοῦ θνητοῦ σώματος, ὃ κἂν ὀστρέου δίκην περιπεφυκὸς ἐπηρεάζηται πρός τινων . . .* Epiktet verwendet das Bild von Schale und Tier gegen Epikur: 1, 20, 17: *ἂν οὖν ἑλθὼν Ἐπίκουρος εἴπῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ δεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, πάλιν μακρὸν γίνεται καὶ ἀνάγκη ἀκοῦσαι τί τὸ προηγούμενόν ἐστιν ἐφ' ἡμῶν, τί τὸ ὑποστατικὸν καὶ οὐσιῶδες. ὅτι τὸ κοχλίου ἀγαθὸν οὐκ εἰκὸς εἶναι ⟨ἐν⟩ τῷ κελύφει, τὸ οὖν τοῦ ἀνθρώπου εἰκός;* und ähnlich 1, 23, 1: *Ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος ὅτι φύσει ἐσμὲν κοινωνικοί, ἀλλ' ἅπαξ ἐν τῷ κελύφει θεὶς τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐκέτι δύναται ἄλλο οὐδὲν εἰπεῖν.*

[2]) cf. Norden l. c.

[3]) *ἔνεστιν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καθαπερεὶ ἀσκῷ πνεῦμα* cf. Giussani im Komm.

[4]) cf. Heinze im Komm. — Zu *ἀγγεῖον* vgl. Kroll, J., Herm. Trismeg. 127.

Varro Fragm. Men. 547 B: Sic invitata matura anima *corporeum corticem* facile relinquit. — Nach August. civ. dei XIX 3 hat Varro drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen Leib und Seele unterschieden und dies durch Vergleiche erläutert. Die menschliche Natur besteht aus zwei Teilen, Seele und Leib. 1. Nur die Seele ist der Mensch. Der Leib ist ihm, was das Roß dem Reiter. Denn der Reiter ist nicht Roß + Mensch, sondern nur der Mensch, der sich zum Pferd in einer gewissen Beziehung befindet. 2. Nur der Leib ist der Mensch. Der Leib verhält sich zur Seele, wie der Becher zum Trank. Denn der Becher ist nicht Gefäß + Getränk, sondern nur Gefäß. 3. Leib + Seele = Mensch. Wie zu einem Zwiegespann zwei Tiere nötig sind, so zum Menschen Leib + Seele. — Diese Vergleiche sind gewiß älter als Varro und haben in der hellenistischen Psychologie als Schulbeispiele gedient.

Die Gefäßvorstellung findet sich auch bei Philo: de migr. Abr. 193: *ὁ μὲν γὰρ ἡμέτερος νοῦς οὐ δεδημιούργηκε τὸ σῶμα, ἀλλ᾽ ἔστιν ἔργον ἑτέρου· διὸ καὶ περιέχεται ὡς ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι.* Allegorische[1]) Verwendung: de post. Cain. 137: *παρατετηρημένως δὲ σφόδρα ἡ μὲν [γὰρ] Ἄγαρ ἀσκὸν πρὸς τὴν ὑδρείαν, Ῥεβέκκα δὲ ὑδρίαν ἐπιφέρεται, ὅτι τῇ μὲν τοῖς παιδεύμασι τοῖς ἐγκυκλίοις ⟨ἐγ⟩χορευούσῃ δεῖ καθάπερ τινῶν σωματικῶν τῆς αἰσθήσεως ἀγγείων, ὀφθαλμῶν . . ., τῇ δὲ ἀκράτου σοφίας πεπληρωμένῃ δερματίνου μὲν ὄγκου ⟨τὸ⟩ παράπαν οὐδενός — ἔμαθε γὰρ ἡ ἀσωμάτων ἐρῶσα ὅλον ἀποδύεσθαι λογισμῷ τὸν ἀσκόν, τὸ σῶμα — ὑδρίας δὲ αὐτὸ μόνον, ἣ σύμβολόν ἐστιν ἀγγείου τὸ πολύχουν ὕδατος τρόπον ἡγεμονικόν.*

So wurde die Vorstellung des Leibes als eines Gefäßes öfters verwendet zur Erklärung der Beziehungen zwischen Leib und Seele, sei es nun in physiologischer, psychologischer, ethisch-dualistischer Beziehung. Auch in der allegorischen Bibelexegese und als Mittel der Satire taucht sie auf. Hierher gehört auch die berühmte Anekdote vom heroischen Tod des Anaxarch, die das Epigramm bei DL IX 59 berichtet:

*Πτίσσετε, Νικοκρέων, ἔτι καὶ μάλα· θύλακός ἐστι·*
*πτίσσετ᾽· Ἀνάξαρχος δ᾽ ἐν Διός ἐστι πάλαι.*

[1]) cf. Siegfried, Philo als Ausleger des A. T. 235 ff.

Bei Seneca findet sich eine Stelle, wo er den Ausdruck *vas* braucht, aber nicht als Behältnismetapher, sondern um die Gebrechlichkeit des Körpers auszudrücken: ad Marc. 11, 3: quid est homo? quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu. Zu dieser Verwendung ist nichts zu bemerken. Eine andere Senecastelle ist aber hier anzuschließen: Epist. 92, 34 sagt Seneca: ab hoc (sc. corpore) modo aequo animo exit, modo magno prosilit, nec quis deinde relicti eius futurus sit exitus quaerit. Dies wird durch Beispiele veranschaulicht[1]: sed ut ex barba capilloque tonsa neglegimus, ita ille divinus animus egressurus hominem, quo *receptaculum* suum conferatur, ignis illud † excludat an terra contegat an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem. Zu ignis — ferae distrahant können schon aus früherer Zeit Parallelstellen angeführt werden[2], aber wo treffen wir vorher den mir sonst nicht bekannten, ganz der täglichen Beobachtung entnommenen Vergleich mit den abgeschnittenen Haaren? Auch für den Vergleich Geist : Leib = frischgeborenes Kind : secundae kann ich vor Seneca[3] keine Belege bieten. Anschaulicher und treffender als durch diesen medizinischen Vergleich des Verhältnisses des neugeborenen Kindes zur Nachgeburt kann die Auffassung von der Gleichgültigkeit der Seele gegenüber dem Leib nicht zum Ausdruck gebracht werden. Dabei ist zu bedenken, welche Bedeutung die Placenta vorher für das Kind hatte. Nur mittels ihrer hatte es seine Nahrung und sein Leben, und erst nach der Geburt, wenn es von ihr gelöst ist, hat es seine Eigenexistenz. Trotzdem es nahe mit ihr verbunden war, kümmert es sich nachher nicht mehr um ihr Schicksal. Ganz gleich die Seele, die ihre Selbständigkeit auch erst bei ihrer Geburt (dem Tod) erhält und sich dann um das Schicksal des ihr vorher verbundenen Leibes nicht mehr kümmert. Wir haben hier ein schönes Beispiel eines Doppelvergleiches.

Wir : abgeschnittenen Haaren =
Geist : Leib =
frischgeborenes Kind : secunda.

[1]) cf. Hense, Teletis reliquiae[2] proleg. CIIss. u. 31ss. mit Adnot.
[2]) Münscher, Philol. Suppl. XVI (1922) Heft 1 S. 7 nimmt hier gegen diese von Hermes aufgenommene Konjektur Madvigs Stellung. M. E. ist mit der Überlieferung nicht auszukommen.
[3]) cf. Marc Aurel X 38.

Aber nicht monotone Nebeneinanderstellung, sondern Einschachtelung. Beide Beispiele sind der Sphäre des gewöhnlichen Lebens entnommen, dem das erhabene Gebaren des divinus animus wirkungsvoll entgegengestellt ist. Hier sieht man das in der Einleitung hervorgehobene Streben nach Variation an ein und derselben Stelle förmlich an der Arbeit.

Mit einer anderen Metapher wird der Leib als Sack bezeichnet. Die Vorstellung trifft man auch bei Philo[1]), Quis rer. div. heres 54, doch in ganz anderer Bedeutung: Der Leib = Damaskos = *αἷμα σάκκου*; so der biblische Autor *σφόδρα δυνατῶς καὶ εὐθυβόλως σάκκον μὲν τὸ σῶμα αἰνιξάμενος, αἷμα δὲ ζωὴν τὴν ἔναιμον. ἐπειδὴ γὰρ ψυχὴ διχῶς λέγεται, ἥ τε ὅλη καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὃ κυρίως εἰπεῖν ψυχὴ ψυχῆς ἐστι, καθάπερ ὀφθαλμὸς ὅ τε κύκλος σύμπας καὶ τὸ κυριώτατον μέρος τὸ ᾧ βλέπομεν* . . . Aber wie hebt sich von dieser matten allegorisierenden Weisheit eine Stelle ab wie Sen. ep. 77, 16! Der Brief handelt über den Selbstmord, will dazu auffordern, wenn ein gutes Leben nicht mehr möglich ist, wenn das Leben nur noch eine Knechtschaft ist: 15. infelix, servis hominibus, servis rebus, servis vitae . . . ecquid habes, propter quod expectes? voluptates . . . consumpsisti . . . nihil interest, centum per vesicam tuam an mille amphorae transeant: saccus es. Um die Nichtigkeit des körperlichen Lebens zu zeigen, schreckt Seneca vor dem niederen Ausdruck nicht zurück. Würde er diese Metapher vor einer versammelten Menge, in öffentlicher Rede anwenden, so wäre die Gefahr des polternden Tones eines eifernden Predigers, der zu einer niederen Zuhörerschaft mit Worten aus niedriger Sphäre redet, die in ein solches Milieu gehören. Wenn aber als Adressat ein vornehmer römischer Eques gedacht ist, zu dem ein etwas älterer Freund spricht, so ist der Gefühlswert der Metapher ein anderer; in ihr liegt zugleich ein Appell an das Standesgefühl und die Gefahr einer Beleidigung desselben. Hier wird die Metapher saccus ein Stilmittel des Seelenarztes. Beim Ausdruck vesica handelt es sich nicht um eine Metapher, sondern gerade um den eigentlichen Ausdruck, der von manchem umschrieben worden wäre. Seneca wählt ihn, weil er das Ding mit

[1]) cf. p. 82ff. Parallelen aus spätern Autoren.

seinem Namen nennen will. Auch hier ein Stilmittel. — Es ist ferner auf den Gegensatz: per vesicam tuam — centum an mille amphorae aufmerksam zu machen, der auch in dieser von Gegensätzen geradezu gespickten Partie noch auffällt. — Sehr häufig stellt sich Seneca durch Anwendung der 1. P. Plur. mit seinem zu ermahnenden Jünger auf die gleiche Stufe und nimmt so seinen Ermahnungen einen Teil ihrer Schärfe. Oft aber, wenn er kräftig wirken will, gibt er diese rücksichtsvolle Praxis auf und verfährt schärfer.

Das Vorkommen dieser Metaphern nach Seneca. Das Bild vom Gefäß ohne jeden dualistischen Einschlag bei Plutarch, non posse suav. vici sec. Epic. 1088 e: Jene, die sagen, die Seele könne sich über nichts als die Vergnügungen des Leibes freuen *οὐ δοκοῦσί σοι διεράματι τοῦ σώματος χρῆσθαι τῇ ψυχῇ, καὶ καθάπερ οἶνον ἐκ πονηροῦ καὶ μὴ στέγοντος ἀγγείου τὴν ἡδονὴν διαχέοντες . . . καὶ παλαιοῦντες.* Zudem ist hier das Gefäßbild nicht für den Leib, sondern für die Seele gebraucht.

Dio Chrys. 12, 59: *ἀνθρώπινον σῶμα ὡς ἀγγεῖον φρονήσεως.* Mehr dualistisch ist Epiktet I 9, 33, wenn er den *δειλὸς καὶ ταπεινός* als ein *πτῶμα* und *ξέστης αἱματίου* bezeichnet, und Marc Aurel 3, 3: Wenn du stirbst *ἐφ' ἕτερον βίον, οὐδὲν θεῶν κενὸν οὐδὲ ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐν ἀναισθησίᾳ, παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγείῳ ἢ η περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν· τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος.* 9, 3 . . . *ὡς νῦν περιμένεις, πότε ἔμβρυον ἐκ τῆς γαστρὸς τῆς γυναικός σου ἐξέλθῃ, οὕτως ἐκδέχεσθαι τὴν ὥραν, ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου τούτου ἐκπεσεῖται.* vgl. Norden l. c. Marc Aurel 10, 38: Erinnere Dich, daß der wahre Mensch im Innern ist. *μηδέποτε συμπεριφαντάζου τὸ περικείμενον ἀγγειῶδες καὶ τὰ ὀργάνια ταῦτα τὰ περιπεπλασμένα. ὅμοια γάρ ἐστι σκεπάρνῳ, μόνον διαφέροντα, καθότι προσφυῆ ἐστιν.* Wenn es hier richtig ist, mit Bonhöffer[1]) in *σκέπαρνον* die sog. Schafhaut um die Leibesfrucht zu sehen, wozu ich neige, so kommt dieses gewiß nicht alltägliche Bild so nahe an die secundae Senecas (ep. 92, 34), daß man kaum an Zufall glauben wird. Auch die Vorstellung vom engen Gefäß des Leibes, dem man dient, nähert sich Seneca sehr. Ähnlich ist es, wenn Marc Aurel 8, 37 vom Leib sagt, er sei ganz *γράσος* und

[1]) Epictet und die Stoa 33.

λύθρον ἐν θυλάκῳ, wenn auch Marc Aurel viel wegwerfender sich ausdrückt.

Bei Lactanz ist die Vorstellung vom Gefäßcharakter des Leibes öfters verwendet. Lact. inst. 2, 3, 8: hoc enim quod oculis subiectum est non homo, sed hominis *receptaculum* est: cuius qualitas et figura non ex lineamentis *vasculi* quo continetur, sed ex factis ac moribus pervidetur. 2, 12, 11: (corpus) enim quasi *vasculum*, quo tamquam domicilio temporali spiritus hic caelestis utatur. De opif. dei 1, 10ff.: cuius (sc. corporis) omnis ratio ideo comparata est, ut animo tamquam domino serviat et regatur nutu eius. *vas* est enim quodammodo fictile quo animus id est homo ipse verus continetur. 19, 9: errat enim quisquis hominem carne metitur: nam hoc corpusculum quo induti sumus, hominis *receptaculum* est. 4, 24: de ipso *vase* hominis loquimur quod videmus. Es scheint mir unverkennbar, daß bei diesen Lactanzstellen Einfluß sicher Ciceros, wahrscheinlich auch Senecas da war. Receptaculum, vas und die Betonung des animus als wahren Menschen entspricht Cic. Tusc. I 52. Lactanz ist ja als Ciceronianer bekannt. Aber Lactanz war auch ein fleißiger Leser Senecas. An sehr vielen Stellen zitiert er ihn ausdrücklich[1]), aber um den Einfluß Senecas festzustellen, ist es unrichtig, nur die ausdrücklichen Zitate zu beachten, wie Pichon, Lactance 233 das tut. Es wäre zu verwundern, wenn ihm, dem auch dualistisch Gerichteten, einzelne Formulierungen nicht zum Eigentum geworden wären; bei anderen Metaphern ist das noch deutlicher zu sehen als an den hier angeführten Stellen. Immerhin ist der Gebrauch von corpusculum auch hier zu bemerken; die Bildung von vasculum ist vielleicht davon nicht unabhängig. Ferner sind instit. 2, 3, 8 und Sen. ad Marc. 11, 3 zu vergleichen:

| | |
|---|---|
| Lact.: hoc enim quod oculis subiectum est non homo, sed hominis receptaculum est: cuius qualitas et figura non ex ***lineamentis*** vasculi quo continetur, sed ex factis ac moribus pervidetur. | Sen.: quid est homo? quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu . . . corpus . . . ex infirmis fluidisque contextum et ***lineamentis*** exterioribus nitidum . . . |

[1]) cf. Index in der Ausgabe v. Brandt; Pichon, Lactance 233. Darüber, daß sich Lactanz in stoischen Lehren besonders an Seneca angeschlossen, cf. Brandt, Wiener Sitzungsberichte 118 (1889), Abh. 8 p. 64.

Wichtiger aber als die wörtliche Beeinflussung ist die Gleichheit der Stimmung, die den Äußerungen zugrunde liegt. Wenn man mit der Ausgabe von Brandt in Lact. inst. 3, 29, 16 eine Nachahmung von Sen. de prov. 2, 4 sieht, so darf man auch in obigen Fällen daran denken.

Schließlich erwähne ich noch: Procl. in r. pub. II 95, 11 K., wo der Leib ein *ῥόϑιον κύτος*, eine lärmende Hülle genannt ist, und Arnob. II 76: nihil est enim nobis promissum ad hanc vitam nec in *carunculae* huius folliculo constitutis opis aliquid sponsum est auxiliique decretum. cf. Marx, Lucil. zu v. 622. cf. Arnob. adv. nat. II 37.

Salvian Epist. 5, 3: schreibt an seine Schwester über die infirmitas terrestris *vasculi*.

## Kap. 5.

## Der Leib — ein Kleid der Seele.

Zu den sehr alten Metaphern gehört ebenfalls die vom Leib als dem Kleide der Seele. Das früheste Beispiel ist orphisch-pythagoreisch:

Empedokles (126 D) in den *Καϑαρμοί*: *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι* (die Natur wechselt alles), indem sie die Seelen mit fremdartigem Fleischesgewande umgibt.

Pindar N XI 15: Auch der Reiche und der Sieger *ϑνατὰ μεμνάσϑω περιστέλλων μέλη, καὶ τελευτὰν ἁπάντων γᾶν ἐπιεσσόμενος.*

Eurip. Herakl. 1269:

*ἐπεὶ δὲ σαρκὸς περιβόλαι᾽ ἐκτησάμην*
*ἡβῶντα, μόχϑους οὓς ἔτλην τί δεῖ λέγειν;*

— Bakch. 746: *σαρκὸς ἐνδυτά . . .*

Beide Stellen ohne religiös-ethische Bedeutung, nur periphrastisch[1]).

Das Bild liegt auch Plato, Phaid. 87b ff. vor. Dort vergleicht Kebes die Seele mit einem Weber, der sich seine Kleider webe, durch den Gebrauch alle mit Ausnahme des letzten abnütze: das letzte aber überdaure ihn; d: *τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην, οἶμαι, εἰκόνα δέξαιτ᾽ ἂν ψυχὴ πρὸς σῶμα, καί τις λέγων αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτῶν μέτρι᾽ ἄν μοι φαίνοιτο λέγειν, ὡς ἡ μὲν ψυχὴ πολυ-*

[1]) Wilamowitz Herakles zu v. 1269.

*χρόνιόν ἐστι, τὸ δὲ σῶμα ἀσθενέστερον καὶ ὀλιγοχρονιώτερον. ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε καὶ εἰ πολλὰ ἔτη βιώῃ· εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι, ἀναγκαῖον μεντ' ἂν εἴη, ὁπότε ἀπολλύοιτο ἡ ψυχή, τὸ τελευταῖον ὕφασμα τυχεῖν αὐτὴν ἔχουσαν καὶ τούτου μόνου προτέραν ἀπόλλυσθαι . . .* Es handelt sich hier um eine Erkenntnismetapher.

Ähnlich bei Lukrez III 614:

. . . quod si immortalis nostra foret mens,
non tam se moriens dissolvi conquereretur,
sed magis ire foras *vestemque* relinquere, ut anguis.

Bei Philo ist das Bild z. T. nicht aus griechischen, sondern jüdischen Vorstellungen herzuleiten: leg. alleg. II 55f.: *ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξιν . . . ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι λαμβάνει.* Quod deus sit immut. 56: *οἱ δὲ συμβάσεις καὶ σπονδὰς πρὸς σῶμα θέμενοι, ἀδυνατοῦντες ἀπαμφιέσασθαι τὸ σαρκῶν περίβλημα.* Noch mehreren Stellen bei Philo liegt zum Ausdruck des Gegensatzes von Materiellem und Geistigem die Gewandvorstellung zugrunde. Z. B. de migr. Abr. 192. de somn. I 43. de gig. 53.

Bei Seneca tritt das Bild an folgenden Stellen auf:

Ad Marc. 25, 1: Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam *vestes aliaque tegimenta* corporum. integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit. Es sind mir keine Stellen bekannt, wo vor Seneca der Gedanke, daß der Leib für den Menschen nicht mehr bedeute als das Kleid für den Leib, so schroff ausgesprochen wäre. Besonders wichtig ist aber, daß hier die Metapher aus dem unpersönlichen Ton herausgehoben ist; in ihr liegt ein Werturteil, und zwar nicht ein vom Verfasser der Schrift gefälltes. Das würde vielleicht auf Marcia nicht sehr großen Eindruck machen. Das Urteil ist vielmehr vom Standpunkt des von ihr Betrauerten aus gefällt (ipsi molestissima . . . fugit). In den feierlich zuversichtlichen Ton der ganzen Umgebung hineingestellt, vom Grundvergleich, der Leib ist nur das Kleid der Seele, nur die im Moment schla-

gendste Wendung behaltend, wird es so zum wirksamen Motiv der Trostschrift. *Integer* ille *nihilque* . . . relinquens fugit betont stark durch den Gegensatz die Nichtigkeit der ossa cineresque.

Eine Schwierigkeit bietet ep. 92, 12 f.: Es handelt sich dort um die Stellung des Menschen zu den äußeren Gütern (z. B. valetudo, quies, vacatio dolorum). Sie müssen der stoischen Lehre gemäß secundum naturam sein und bono iudicio verwendet werden. Das bonum dabei ist: bene eligi. So sind nicht Kleidung, Spaziergang, Essen usw. an sich Güter, sondern der conveniens modus (das *πρέπον*, decorum) bei ihrer Wahl und Verwendung. Seneca geht noch weiter: Etiam nunc adiciam: mundae vestis electio adpetenda est homini. Für den Menschen, das mundum et elegans animal, geziemt sich die electio einer munda vestis. Dabei ist nicht die munda vestis an sich ein Gut, sondern die Beschaffenheit der electio der munda vestis. Überhaupt ist stets die actio gut oder schlecht, nicht die res, quae agitur. quod de veste dixi, idem me dicere de corpore existima. Er ist ja auch ein Kleid (der Seele): nam hoc quoque natura *ut quandam vestem* animo circumdedit, *velamentum* eius est.

Es wäre nun alles in Ordnung, wenn Seneca unmittelbar weiterfahren würde: Ergo de corpore quoque idem tibi respondeo (nämlich auf die Frage in § 11: quid ergo . . . si virtutem nihil impeditura sit bona valitudo et quies et dolorum vacatio, non petes illas?): sumpturum quidem me, si detur electio, et sanitatem et vires, bonum autem futurum iudicium de illis meum, non ipsa. Sein leitender Gedanke ist der, daß diese Dinge nicht Werte an sich sind, sondern in der auf das iudicium, die electio begründeten Beziehung zum Brauchenden Werte werden.

Dieser klare Gedankengang wird unterbrochen durch die beiden Sätze: quis autem umquam vestimenta aestimavit arcula? nec bonum nec malum vagina gladium facit. D. h. wer hat aber je die Kleider nach der Truhe beurteilt? Auch macht die Scheide das Schwert selbst weder gut noch schlecht.

Bei beiden Vergleichen drängt der Wortlaut dazu, anzunehmen, daß es auf ein vergleichendes Werturteil von Inhalt und Behältnis ankommt. Dabei verhält sich Kleidung : Kleidertruhe = Schwert : Scheide. Auch führen Parallelen nach dieser Richtung. Ep. 47, 16: quemadmodum stultus est, qui equum empturus non ipsum inspicit, sed stratum

eius ac frenos, sic stultissimus est, qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae vestis modo nobis circumdata est, aestimat. Zum Schwertvergleich ist besonders auf ep. 76, 14 zu verweisen[1]: gladium bonum dices non cui auratus est balteus nec cuius vagina gemmis distinguitur, sed cui et ad secandum subtilis acies est et mucro munimentum omne rupturus. — Es bedarf keines Wortes, daß bei dieser nach dem überlieferten Text einzig möglichen Interpretation der Gedankengang gröblich gestört ist, denn es kann sich nicht darum handeln, daß es bei einem Kleid nicht auf die Truhe, sondern auf den conveniens modus des Kleides selbst, beim Schwert nicht auf die Verzierungen der Scheide, sondern auf den guten Stahl der Klinge ankommt. Diese Probleme stehen an dieser Stelle nicht in Frage, obwohl es Lieblingsgedanken Senecas sind[2]).

Wir müssen also nach einer Erklärung suchen. Man könnte versuchen zu lesen: quis autem umquam vestimenta aestimavit ⟨in⟩ arcula. Dann würde es heißen: Wer beurteilt denn die Kleider in der Truhe, d. h., wenn oder solange sie in der Truhe sind? Ein Kleid ist erst am Körper zu beurteilen. Es ist ein Gut nicht an sich, sondern in Beziehung zum Brauchenden. — Aber auch da bleibt die Schwierigkeit mit „nec bonum nec malum vagina gladium facit", wenn man nicht sehr kühn darin hören will: das Schwert in der Scheide ist weder gut noch schlecht, d. h. solange es in der Scheide ist. Gegen diese Interpretation sprechen die Parallelen; ferner würden diese zwei Beispiele wohl eher an das Ende von 13 gehören vor den Satz: quod de veste . . . Wo sie jetzt stehen, passen sie nicht hin.

Eine zweite Möglichkeit wäre die, daß man bei der Überlieferung bleibt und zugibt, daß Seneca den Gedankengang stört, wohl unbewußt, was allerdings schwer glaubhaft ist; man müßte dann annehmen, daß Seneca, nachdem er die Worte geschrieben hatte: quod de veste — velamentum eius est, in die Vorstellung hineingeglitten ist: der Leib ist **nur** ein Kleid der Seele. Damit ist er bei seiner Lieblingsidee von der Superiorität der Seele, von der Unwichtigkeit des Leibes als eines Behältnisses, angelangt.

[1]) cf. DL VI 65. Ich verweise noch auf Cic. de nat. d. II 37, welche Stelle zeigt, wie weit hinauf der Vergleich geht.

[2]) Vgl. auch Sen. ep. 41, 6; 80, 9f.

Da stehen ihm gleich zwei Beispiele zur Verfügung. Seele : Leib = Kleid : Kleidertruhe = Schwert : Scheide. Mit den Worten: ergo de corpore quoque . . . nimmt er den Hauptgedanken wieder auf. — Dieser Versuch ist mir nicht wahrscheinlich.

Am meisten spricht mich die Ansicht Ribbecks[1]) an, den die Worte aus dem gleichen Grund wie mich stoßen, und der sie als Bemerkungen eines philosophischen Lesers auffaßt. Von den angeführten Parallelen her mögen sie als Reminiszenzen in den Text geraten sein. Auch ist nicht ausgeschlossen, daß es sich um Notizen Senecas handelt, die nachträglich an eine unrichtige Stelle geraten sind. Für solche Unterbrechung des Gedankenganges in den Episteln macht Haase[2]) mehrere Stellen namhaft. — Jedenfalls würde ich die Worte mit einer † versehen.

Sollte die überlieferte Fassung doch Seneca gehören, so fällt die Bildhäufung auf, bei der der Begriff des Behältnisses das Verbindende ist. Bildhäufung findet sich auch bei Philo, Max. Tyr. u. a. oft an ähnlichen Stellen. Aber für Seneca ist bezeichnend, daß er die Metaphern nicht einfach nebeneinanderstellt, wie das z. B. bei Poimandres[3]) der Fall ist. Bei bloßer Nebeneinanderstellung kann der Geist des Lesers zwischen den einzelnen Metaphern ausruhen, eine nach der andern aufnehmen. Diese Ruhe läßt ihm Seneca nicht. Bei ihm geht ein Bild aus dem andern hervor, der Gedanke wird hin und her gewendet und in beständiger persönlicher Beziehung zum Leser entwickelt. Er unterredet sich mit dem Leser des Briefes: quod dixi, idem me dicere . . . existima . . . ergo de corpore tibi respondeo. sumpturum me . . . Auch hier hebt diese persönliche Formulierung die Metapher hervor.

In ep. 102, 25 steht die Leib—Gewandmetapher wieder sehr individuell gewendet in einer fast hymnenartigen, persönlichen, sehr paraenetischen Partie über den Tod: non licet plus efferre quam intuleris, immo etiam ex eo, quod ad vitam adtulisti, pars magna ponenda est: detrahetur tibi haec circumiecta, *novissimum velamentum tui*, cutis; detrahetur caro et suffusus sanguis discurrensque per totum; detrahentur ossa nervique, firmamenta fluidorum ac labentium. Aus der Grundmetapher: Leib = Gewand der Seele ist

[1]) Rh. M 35 (1880) 107 f.
[2]) Praef. IV f. der Ausgabe.
[3]) cf. unten S. 91.

der Gedanke geworden, daß der Mensch nackt die Welt betreten hat, daß er aber beim Verlassen derselben nicht einmal sein letztes Gewand, den Leib, behalten dürfe. Durch das Kunstmittel des Zerlegens[1]) ist der Begriff „Leib" aufgelöst in cutis, caro, sanguis, ossa nervique. So wird das Ablegen der verschiedenen Hüllen anschaulich vor Augen gestellt. An einer hochpathetischen Stelle über den Tod wirkt der Ausdruck „cutem detrahere" doppelt vulgär. Und diesen Vorgang des allmählichen Zerfallens soll sich der Empfänger an sich selbst geschehend denken (detrahetur *tibi*). So wird die abgegriffene Metapher zu einem psychologisch wirksamen Stilmittel: es ist die Sprache, die zur Verachtung des Leibes reizen will.

Nach Seneca:

Plut. Cons. ad Apoll. 121b: *πολλοὶ . . . πονηρὰς ψυχὰς ἔχοντες ἡμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλά . . .* So können die Seelen nicht gerichtet werden. Deshalb müssen sie das Leibesgewand ausziehen und sich nackt richten lassen.

Epikt. Diss. II 5, 27: *Ἀδύνατον . . . ἐν τοιούτῳ τῷ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς συζῶσιν μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα.*

— — I 25, 21: *καὶ τὸ τελευταῖον χιτωνάριον, τοῦτ' ἔστι τὸ σωμάτιον, τούτου ἀνωτέρω οὐδενὶ οὐδὲν εἰς ἐμὲ ἔξεστιν.*

Epikt. Diss. I 20, 17: *. . . τί τὸ ὑποστατικὸν καὶ οὐσιῶδες. ὅτι τὸ κοχλίου ἀγαθὸν οὐκ εἰκὸς εἶναι ⟨ἐν⟩ τῷ κελύφει, τὸ οὖν τοῦ ἀνθρώπου εἰκός;* — cf. I 23, 1.

Für Marc Aurel vgl. S. 82.

Clem. Alex. Paed. II 115 S. 239 P: *δεῖ δὲ τὴν σκέπην, οἶμαι, αὐτὸ αὑτῆς κρεῖττον ἀποφαίνειν τὸ σκεπόμενον, ὡς τὸ ἄγαλμα τοῦ νεὼ καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ τῆς ἐσθῆτος τὸ σῶμα*[2]).

Bei dem sich gern in dualistischen Vorstellungen ergehenden Maximus Tyrius tritt die Metapher öfters auf: 8, 8f. Hob. Die Schar der Dämonen ist groß. *εἴληχεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἑστίαν σώματος.* Das bezieht sich nicht auf den menschlichen Leib.

Stark kommt die Verachtung des Leibes zum Ausdruck 7, 4k Hob.: *Νοσεῖ σῶμα, καὶ ταράττεται, καὶ φθείρεται· ἀλλ' ἐὰν*

[1]) cf. Auctor ad Her. IV 54.
[2]) cf. Wendland, Philo u. d. kyn.-stoische Diatribe 70.

*ἐπιστήσῃς αὐτῷ ψυχὴν ἐρρωμένην, ἀμελεῖ τῆς νόσου, καὶ ὑπερφρονεῖ τοῦ κακοῦ· ὡς Φερεκύδης ὑπερεφρόνει ἐν Σύρῳ κείμενος, τῶν μὲν σαρκῶν αὐτῷ φθειρομένων, τῆς δὲ ψυχῆς ἑστώσης ὀρθῆς, καὶ καραδοκούσης τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ δυσχρήστου τούτου περιβλήματος.*

Ausgeführt wird der Kleidgedanke eindrücklich 7, 5a Hob.: *ἢ οἴει ἄνδρα ἡσκημένον καλῶς καὶ διαπεπονημένον τῷ σώματι ταραχθῆναι ἂν τῶν χλανιδίων αὐτῷ διαρρηγνυμένων· ἀλλ' οὐκ ἂν ἀπορρίψαι αὐτὰ ἄσμενον, καὶ παραδοῦναι τὸ σῶμα τῷ ἀέρι, γυμνὸν γυμνῷ, φίλον φίλῳ, ἐλεύθερον ἐλευθέρῳ; Τί οὖν ἄλλο ἡγεῖ τῇ ψυχῇ εἶναι τὸ δέρμα τοῦτο καὶ τὰ ὀστᾶ καὶ τὰς σάρκας; χλανίδια ἐφήμερα, καὶ ῥάκια ἀσθενῆ καὶ τρύχινα. ταῦτα καὶ σίδηρος διαρρήγνυσιν . . . Ἡ μὲν οὖν ἀγαθὴ ψυχὴ καὶ διαπεπονημένη καὶ ἡσκημένη ἀμελεῖ, καὶ ὡς τάχιστα ἐφίεται γυμνωθῆναι.*

Bei Origenes, der die allegorische Interpretationsweise des A. T. des Philon fortsetzt, bedeuten Kleider den Leib oder die Sterblichkeit:

Sel. in Gen. p. 58 L.: . . . *λέγειν τοὺς δερματίνους χιτῶνας οὐκ ἄλλους εἶναι ἢ τὰ σώματα . . . . . δερματίνους χιτῶνας, τὴν νέκρωσιν, ἣν ἀμφιέννυνται ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὔα, διὰ τὴν ἁμαρτίαν θανατωθέντες, ἀπεφήναντο τυγχάνειν.*

Auch in der Lehre des Laktanz kommt der dualistische Gedanke in Form der Gewandmetapher zum Ausdruck: Inst. IV 24, 9: Wenn Christus nicht Mensch geworden wäre, so könnte der Mensch zu ihm sagen: volo equidem non peccare, sed vincor: *indutus* sum enim carne fragili et imbecilla, haec est quae concupiscit, quae irascitur, quae dolere, quae mori timet . . .

— VII 5, 13: hominem finxit (sc. deus) ex ipsa terra, quam ilii a principio in habitaculum praeparavit, id est spiritum suum terreno corpore *induit et involvit* . . . De opif. dei XIX 9: errat enim quisquis hominem carne metitur: nam hoc corpusculum quo *induti* sumus, hominis receptaculum est.

Ambros. Hexaem. VI 39: caro amictus est animae, quae se induit quodam corporis *vestimento*. Non igitur tu vestimentum es, sed qui vestimento uteris . . .

— de inst. virg. 87: speciose procedit anima, quae corpore

velut *calceamento* utitur; ut quo velit, suum possit sine impedimento ullo circumferre vestigium.

Auch bei andern Kirchenschriftstellern tritt die Gewandvorstellung sehr häufig auf, besonders für Christus, der sich mit dem menschlichen Leibe bekleidet[1]).

Wie sehr der Gedanke vom Leib als dem Kleid der Seele in die breiten Massen eingedrungen war, zeigt auch das Grabepigramm 651, 6 Kb.: *. . . σῶμα χιτὼν ψυχῆς . . .* Man wird Kaibel, wenn er glaubt, der Tote sei wohl Pythagoreer gewesen, kaum notwendig beistimmen müssen. Unsere Stellensammlung zeigt, wie verbreitet die Vorstellung war.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man einen Blick wirft auf die Verwendung, die die Metapher in den orientalischen Mysterienreligionen und in der Mystik der Kaiserzeit gefunden hat.

Poimandres VII 2: *πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, . . . τὸν σκοτεινὸν περίβολον . . . Τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν . . .*

In der Vorstellung vom Ablegen des irdischen Gewandes bei der Himmelsreise der Seele vgl. schon Slav. Henochbuch (in Bonwetsch, Slav. Henochbuch p. 23. Abh. d. G. G. d. W. NF 1 Nr. 3); ferner Cumont, Mysterien des Mithra[2] 130; Religions orientales[2] p. 187; 369 n. 64. 415 n. 25; Wendland hell. röm. K.[2 u. 3] 170f.

Aus der Übersicht, die für die Zeit vom 2. Jahrh. n. Chr. an leicht sehr vermehrt werden könnte, ist ersichtlich, daß zu der orphischen Vorstellung, die sich über Plato weiterleitete, aus der jüdischen Eschatologie einerseits und aus den heidnisch orientalischen Eschatologien anderseits eine Verstärkung gelangt ist, die in der hellenistischen, persischen, jüdischen, christlichen Literatur der Kaiserzeit ihren Niederschlag gefunden hat. Nähere Verbindungslinien für die Entwicklung und Verbreitung solcher Vorstellungen können, da sie Gemeingut geworden sind, in den seltensten Fällen gegeben werden[2]).

---

[1]) cf. z. B. Tert. scorp. 12; Arnob. nat. II 37. 70. III 12. 19. Ambros. de inst. virg. 55. Hier. epist. 124, 1, 4. Weitere Stellen siehe s. v. corpus u. caro im Th. l. l.

[2]) Vgl. Norden, Kunstprosa 466f.

## Kap. 6.

## Tiervergleiche.

Über den Ursprung und die Weiterverwendung jener Vergleiche, die die Vorzüge des Menschen über die Tiere und umgekehrt die der Tiere über den Menschen bezeichnen — welch letztere Gruppe dann weiter in der Natur die Mutter der Tiere und die Stiefmutter der Menschen sieht —, ferner über die Benennung von niederen Eigenschaften und Handlungen des Menschen durch dem Tierreich zugehörende Namen und Handlungen ist schon öfters gehandelt worden, so daß ich der Aufgabe überhoben bin, für die Schriftsteller außer Seneca die Belege hier nochmals vorzuführen[1]). Beschränken wir uns darauf, uns diese Vergleichsgruppe bei Seneca, für den sie nirgends vollständig gesammelt ist, zeigen zu lassen.

Wie bei den andern Vergleichen aus niederer Sphäre[2]) darf man auch bei den Tiervergleichen nie außer acht lassen, daß sich diese herabsetzenden Bilder nicht an die große ungebildete Volksmasse wenden wie jene Schriften und Reden, in denen diese Vergleiche ursprünglich zu Hause sind, sondern an einen feingebildeten Freund — vorgeblich —, in Wirklichkeit aber ganz persönlich an den jeweiligen Leser, als welche sich Seneca in erster Linie die vornehmen Römer denkt, die wie er, unbefriedigt durch alles innerlich Unfreie, nach einem festen Halt suchten und ihn bei der Stoa fanden. Ein in solch sensiblerem Kreise geschickt ausgemünzter derber Tiervergleich mußte eine ungleich stärkere psychische Reaktion auslösen als das gleiche Wort, das an einer beliebigen Straßenecke in das Ohr eines beliebigen Hörers hineingeschrien wird, durch welches er sich nicht in seinem eigensten Innern getroffen fühlen mußte.

Mit Vorliebe exemplifiziert Seneca mit kleinen, verächtlichen Tieren. Im 3. Buch von de benef. Kap. 29 ff. wird die Frage besprochen, ob die Kinder den Eltern größere Wohltaten zurückerstatten können als sie erhalten haben, auf welche Frage Seneca bejahend antwortet. Auf den Einwurf Kap. 30, 4, daß jede dem

[1]) Weber, E., De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore in Leipz. Stud. 10 (1887) 106 ff., 174 ff. Norden, E., in Fleck. Jbb. N. F. Suppl. 18 (1891) 303 ff. 319, 3. Rainfurt, A., Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos, Diss. Freib. Br. 1904, 50 ff. Gerhard, Phoinix von Kolophon 48 f. 23 ff. 54. 151.

[2]) S. 128 ff.

Erzeuger erwiesende Wohltat geringer sei als das Geschenk des Lebens, weil sie ohne dieses nicht ausgeführt werden könne, wird erwidert, daß das wirklich Große der Geist und seine Taten seien; an ihnen gemessen sei das leibliche Leben nichts. § 4 werden die beiden Ansichten als Abschluß des Kapitels dialogisch zugespitzt einander gegenübergestellt: Dic nunc: 'Hoc ipsum, quod ista potuisti (Ehren und Macht erwerben) patris munus est'; respondebo tibi: 'Est prorsus, si ad ista facienda nasci satis est; sed si ad bene vivendum minima portio est vivere et id tribuisti, quod cum *feris mihi* et *animalibus quibusdam minimis*, *quibusdam* etiam *foedissimis* commune est, noli tibi adserere, quod non ex tuis beneficiis, etiam si non sine tuis, oritur', und Kap. 31, 4 wird das noch spezieller formuliert: Non est bonum vivere, sed bene vivere. At bene vivo. Sed potui et male; ita hoc tantum est tuum, quod vivo. Si vitam imputas mihi per se, nudam, egentem consilii, et id ut magnum bonum iactas, cogita te mihi imputare *muscarum ac vermium* bonum. Man beachte, daß hier der Sohn den Vater mit für unsere Empfindung rücksichtslosem Wort treffen will. Wieder liegt eine Hauptwirkung in der persönlichen Formulierung.

Diese Methode, die Geringwertigkeit eines von manchen hochgeschätzten Dinges dadurch zu demonstrieren, daß man zeigt, es komme auch sehr minderwertigen Wesen zu, finden wir bei Seneca öfter[1]). Schroff gegensätzlich, zwar nicht auf den Leib bezüglich, ep. 87, 18f.: quare . . . sapiens magnus est? quia magnum animum habet. verum est ergo quod contemptissimo cuique contingit, bonum non esse. itaque indolentiam numquam bonum dicam: habet illam *cicada*, habet *pulex*. ne quietem quidem et molestia vacare bonum dicam: quid est *otiosius verme?* quaeris, quae res sapientem faciat? quae *deum*, des oportet illi divinum aliquid, caeleste, magnificum.

Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Ameise besteht nur im Intellekt, die mensura exigui corpusculi bringt nur einen Unterschied der Quantität. Nat. quaest. I Praef. 10: si quis *formicis* det intellectum hominis, nonne et illae unam aream in multas provincias divident? cum te in illa vere magna sustu-

[1]) Vgl. z. B. auch ep. 77, 6: non est res magna vivere . . .

leris, quotiens videbis exercitus subrectis ire vexillis et, quasi magnum aliquid agatur, equitem modo ulteriora explorantem, modo a lateribus affusum, libebit dicere 'it nigrum campis agmen' (Verg. Aen. IV 404): formicarum iste discursus est in angusto laborantium. quid illis et nobis interest nisi exigui mensura corpusculi?

Besonders der Typus ist bei Seneca vertreten, wo je einer Eigenschaft oder Fähigkeit des Menschen ein Tier entgegengestellt wird, das sich in jener Beziehung noch mehr auszeichnet. Gerade diese Form tritt in der späteren Literatur häufig auf. Ep. 76, 8 wird ausgesprochen, daß das bonum für jedes Ding und Wesen ein bestimmtes ist in bestimmter Hinsicht; einige Beispiele erläutern das. Mit § 9 geht Seneca zum bonum des Menschen über: in homine optimum quid est? ratio: hac antecedit *animalia, deos* sequitur, . . . cetera illi cum animalibus satisque communia sunt. Nun werden einzelne Fälle genannt und sogleich beantwortet:

valet: et *leones.*
formonsus est: et *pavones.*
velox est: et *equi.*

non dico, in his omnibus vincitur. non quaero, quid in se maximum habeat, sed quid suum.

corpus habet: et *arbores.*
habet impetum ac motum voluntarium: et *bestiae* et *vermes.*
habet vocem: sed quanto clariorem *canes,*
acutiorem *aquilae,*
graviorem *tauri,*
dulciorem mobilioremque *luscinii?*

quid in homine proprium? ratio. haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Darauf setzt der Lobpreis der ratio ein. Es ist hier zu beachten, wie die verschiedenen Eigenschaften der vox und die Doppelung beim luscinius abschließen und gewissermaßen jeden Einwand abschneiden.

Das 20. Buch der Senecabriefe (Ep. 124) schließt mit dem Tiermotiv, das mit der Gottähnlichkeit und der Heilsidee in nächsten Zusammenhang gebracht ist. § 20 führt Seneca aus, daß es auch für die Tiere ein bestimmtes Gut, eine bestimmte virtus gibt, aber nicht das unbedingte Gut, die unbedingte virtus, weil diese abhängig ist vom Besitz der ratio. § 21 verknüpft er

diese Gedanken mit dem Ziel der Heilswirkung, das er für den Leser verfolgt: quo nunc pertineat ista disputatio quaeris, et quid animo tuo profutura sit? dico: et exercet illum et acuit et utique aliquid acturum occupatione honesta tenet. prodest autem etiam quo moratur ad prava properantes. sed ⟨et⟩ illud dico: nullo modo *prodesse* possum magis, quam si tibi bonum tuum ostendo, si *te a mutis animalibus separo,* si *cum deo pono.* quid, inquam, *vires* corporis alis et exerces?

*pecudibus* istas maiores *ferisque* natura concessit.

quid excolis *formam?*

cum omnia feceris, a *mutis animalibus* decore vinceris.

quid *capillum* ingenti diligentia comis?

cum illum vel effuderis more Parthorum vel Germanorum modo vinxeris, vel, ut Scythae solent, sparseris, in *quolibet equo* densior iactabitur iuba, horrebit in *leonum* cervice formonsior.

cum te ad *velocitatem* paraveris,

par *lepusculo* non eris.

*vis*[1]) *tu* relictis, in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. . . .

Auch bei Anlaß der Diskussion über das bonum, aber ohne Nennung einzelner Tiere finden wir das Motiv in Epist. 74, 15: adice, quod multa, quae bona videri volunt, *animalibus* quam homini pleniora contingunt. illa cibo avidius utuntur, venere non aeque fatigantur, virium illis maior est et aequabilior firmitas. sequitur, ut multo feliciora sint homine. nam sine nequitia, sine fraudibus degunt. fruuntur voluptatibus, quas et magis capiunt et ex facili sine ullo pudoris aut paenitentiae metu. considera tu itaque, an id bonum vocandum sit, quo *deus* ab homine vincitur. summum bonum in animo contineamus: obsolescit, si ab optima nostri parte ad pessimam transit et transfertur ad sensus, qui agiliores sunt *animalibus mutis.*

[1]) Kurz vor der Formulierung des Schlußresultats wird an den Leser die Frage gestellt: *vis* tu, willst du wirklich? Das ist Appell an den guten Willen. cf. ep. 80, 4, wo die Wichtigkeit des *velle* betont ist. Man beachte auch die Setzung des Personalpronomens ep. 124, 23 (vis *tu*) und ep. 74, 16 (considera *tu*).

Hierher gehört ferner de benef. II 29, 1: Vide, quam iniqui sunt divinorum munerum aestimatores et quidem professi sapientiam: queruntur

quod non magnitudine corporum aequemus *elephantos,*
velocitate *cervos,*
levitate *aves,*
impetu *tauros,*
quod solida sit cutis *beluis,*
decentior *dammis,*
densior *ursis,*
mollior *fibris,*
quod sagacitate nos narium *canes* vincant,
quod acie luminum *aquilae,*
spatio aetatis *corvi,*
*multa animalia* nandi facultate . . .

Vix sibi temperant, quin eo usque impudentiae provehantur, ut naturam oderint, quod infra *deos* sumus, quod non in aequo illis stetimus. Quanto satius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias, quod nos in hoc pulcherrimo domicilio voluerunt secundas sortiri, quod terrenis praefecerunt! . . . 5. Circumeas licet cuncta et, quia nihil totum invenies, quod esse te malles, ex omnibus singula excerpas, quae tibi dari velles: bene aestimata naturae indulgentia confitearis necesse est in deliciis te illi fuisse. Ita est: carissimos nos habuerunt di immortales habentque, et, qui maximus tribui honos potuit, ab ipsis proximos conlocaverunt. Magna accepimus, maiora non cepimus. 30, 1: Haec, mi Liberalis, necessaria credidi . . .

Bei diesen Stellen fällt besonders auf, wie gern Seneca das Motiv der Tiervergleiche mit dem der Gottverwandtschaft unmittelbar verknüpft. Der Mensch ist zwischen Tier und Gott hineingestellt.

Mensch
(Tiere ← → Gott). Je nach seiner Einstellung zur virtus nähert er sich dem einen oder anderen Pol. Hier wirkt oft eine Stelle allein schon durch den großen Gegensatz, der im Tier—Gott-Motiv liegt. So z. B. wenn Sen. ep. 87, 19 von cicada, pulex, vermis die Eigenschaften divinum, caeleste, magnificum anführt. Auch ep. 76, 9; 74, 16 und de benef. II 29, 1 tritt das Gottmotiv

in Verbindung mit Tiervergleichen auf, besonders aber ep. 124, 21: te a mutis animalibus separo, si cum deo pono. Dazu kommt gerade hier noch das persönliche Moment, das den vorgetragenen Gedanken innerlich mit dem Schüler verknüpft, das auf das prodesse ausgeht, falls dieser nur will (vis tu . . . ad bonum reverti tuum?). Beides fehlt bei der Verwendung dieser Tiervergleiche an den andern von Weber, Norden, Rainfurt, Gerhard angeführten Stellen. Bei Ps. Galen, Protrept. 3, ist wohl die Verwandtschaft mit den Göttern berührt und 21 auch in Verbindung mit dem Tiermotiv gebracht, aber wie kalt, lehrhaft, unpersönlich wirken diese Partien, von Dio Or. VI 13. 22 und IX, wo nur Anschauungen des Diogenes vorgelegt werden, nicht zu reden. Auch Philon erreicht die Kraft der persönlichen Stimmung Senecas nicht. Die Vergleichung dieser inhaltlich mit dem gleichen Gedankenmaterial arbeitenden Stellen gestattet auch den Rückschluß auf die Gesamthaltung der verlorenen Literatur. Es ist hier wieder so, daß die Motive auch andernorts auftreten, meinetwegen sich sogar jeder einzelne Gedanke nach Belieben belegen läßt: in die tiefere Region des Seelenlebens aber dringt all das nicht hinein. In der Aufstellung des hohen Zieles des Tugendstrebens als wichtigsten Lebenswertes und im Willen, aus träger Ruhe aufzurütteln und die Wege zu weisen und zu bahnen, liegt der Ansporn, alte Gedanken mit neuer Wirkungskraft auszustatten, sie für die moralische Förderung des Einzelmenschen fruchtbar zu machen.

Diese Gesichtspunkte möge man auch für die Beurteilung der folgenden Tierstellen im Auge behalten. Ep. 15, 1ff. wird der Gedanke ausgeführt, daß Philosophieren wichtiger sei als körperliche Pflege und Ausbildung: Mos antiquis fuit usque ad meam servatus aetatem, primis epistulae verbis adicere: ‘si vales bene est, ego valeo’. recte nos dicimus: ‘si philosopharis, bene est’. valere autem hoc demum est. sine hoc aeger est animus. *corpus* quoque, etiam si magnas habet vires, non aliter quam furiosi aut phrenetici validum est. ergo hanc praecipue valitudinem cura, deinde et illam secundam, quae non magno tibi constabit, si volueris bene valere. stulta est enim, mi Lucili, et minime conveniens litterato viro occupatio exercendi lacertos et dilatandi cervicem ac latera firmandi: cum tibi feliciter sagina cesserit et tori creverint, nec vires umquam opimi bovis nec pondus aequa-

bis[1]). adice nunc, quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est. itaque quantum potes, circumscribe corpus tuum et animo locum laxa . . . 5: quicquid facies, cito redi a corpore ad animum: illum noctibus ac diebus exerce. Der Gedanke von der größeren Wichtigkeit der geistigen vor der körperlichen Ausbildung ist von jeher Philosophentopos[2]); Seneca selbst hat Parallelen[3]). Wesentlich ist hier wiederum der persönliche Ton (si volueris — mi Lucili — cum tibi feliciter sagina cesserit — adice nunc usw.). Schon die Einleitung hat die Form einer Jugenderinnerung. Der Gegensatz zwischen dem vir litteratus und dem Aufgehen im Körperkult soll nicht ohne beschämende Wirkung empfunden werden. Der robuste Athlet soll durch die Ausdrücke der Ringersprache vor Augen erstehen. Seneca malt aus: exercendi lacertos, dilatandi cervicem, latera firmandi. Zudem wird diese Beschäftigung für einen vir litteratus ausdrücklich als stulta et minime conveniens bezeichnet. Das ist ein Hieb gegen die Gymnastik. Darauf folgt sofort eine Tierparallele, die eine Steigerung zum Athletenmotiv bildet, so daß wir Klimax zweier beschämender Vergleiche vor uns haben (oder genauer dreier, wenn wir den Satz: corpus quoque, etiam si magnas habet vires, non aliter quam furiosi aut phrenetici validum est auch einbeziehen). Wie persönlich beschämend ist die Pointe der Tierparallele gegen den Briefempfänger gewendet: du magst dich mit noch so glücklichem Erfolg mästen: ein fetter Ochse ist dir an Kraft und Gewicht immer noch weit überlegen.

Ep. 92, 6f.: si non es sola honestate contentus, so mußt du die quies (*ἀοχλησία*) oder die voluptas (*ἡδονή*) dazu nehmen. vacat enim animus molestia liber ad inspectum universi (bezieht sich auf die quies). . . . alterum illud, voluptas, bonum *pecoris* est. Durch die Kürze beschämend. adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum. ad hanc vitam facit titillatio corporis: quid ergo

[1]) Seneca führt auf diese Weise gern die Anstrengungen der Menschen ad absurdum. Vgl. z. B. ad Helv. 10, 6: nonne furor et ultimus mentium error est, cum tam exiguum capias, cupere multum? licet itaque augeatis census, promoveatis fines: numquam tamen corpora vestra laxabitis. cum bene cesserit negotiatio, multum militia rettulerit, cum indagati undique cibi coierint, non habebitis, ubi istos apparatus vestros conlocetis.

[2]) Vgl. die Stellensammlung bei Norden, In Varronis saturas Menippeas observationes selectae (Fleck. Jbb. f. Philol. Suppl. 18 [1891] 299ff.).

[3]) ep. 13, 1; 80, 2; 88, 18; Nat. qu. I. Praef. 5.

dubita*tis* bene esse homini, si palato bene est? Obwohl es sich um einen Brief an eine Einzelperson handelt, so richtet sich Seneca doch hier an eine Mehrzahl von Hörern, oder er zieht wenigstens außer dem Empfänger des Briefes noch andere Vertreter der gleichen Ansicht in den Bereich der Zurechtweisung hinein. Damit nähert sich der Brief in etwa der Gattung der Predigt. — Die Zumutung, daß man es als ein Wohlergehen betrachtet, si palato bene est, ist schon eine Demütigung. Aber es folgt gleich die Umdrehung zur Tiersphäre. et hunc *tu* (starke Betonung des Singulars) non dico inter viros numeras, sed inter homines, cuius summum bonum saporibus et coloribus sonisque constat? Seneca weist dies weit zurück, indem er einen solchen in die Tiersphäre hineinstellt: excedat ex hoc animalium numero pulcherrimo ac dis secundo: mutis adgregetur animal pabulo laetum. Die Gottähnlichkeit ist hier wiederum in wirkungsvoll beschämenden Gegensatz zum Tiermotiv gestellt.

Der Mensch ohne die ratio steht auf der Stufe von Tier oder unbelebtem Stoff. De vita beata V 1 ff. führt dies aus, nicht ohne an das Schamgefühl zu appellieren: Quoniam liberaliter agere coepi, potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis, quoniam et *saxa* timore et tristitia carent nec minus *pecudes;* non ideo tamen quisquam felicia dixerit, quibus non est felicitatis intellectus. eodem loco pone homines, quos in numerum pecorum et inanimalium redegit hebes natura et ignoratio sui. nihil interest inter hos et illa, quoniam illis nulla ratio est, his prava et malo suo atque in perversum sollers. . . . quis mortalium, cui ullum superest hominis vestigium, per diem noctemque titillari velit et deserto animo corpori operam dare?

Er appelliert direkt an die Scham: ep. 95, 31: non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit.

Besonders werden die, welche die höchste Befriedigung im Essen und Trinken suchen, durch Ausdrücke, die dem Tiere zukommen, gebrandmarkt. De vita beata VI 1 antwortet Seneca auf den Einwurf, daß doch auch der Geist seine voluptates haben müsse, ironisch: habeat sane sedeatque luxuriae et voluptatium arbiter; impleat se eis omnibus, quae oblectare sensus solent, deinde

praeterita respiciat et exoletarum voluptatium memor exultet prioribus futurisque iam immineat ac spes suas ordinet et, dum corpus in praesenti *sagina* iacet, cogitationes ad futuram praemittat. IX 4 weist Seneca es zurück, im Gegensatz zum höchsten Ideal der irdischen Lust zu leben: cum tibi dicam: 'summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor', aliquid etiamnunc exigis maius, ad quod ista referantur? quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quaero, non ventris, qui *pecudibus* ac *beluis* laxior est. Ep. 88, 19: quid enim, oro te, liberale habent isti ieiuni vomitores, quorum corpora in *sagina*[1]), animi in macie et veterno sunt? (Häßliche Wörter in wirksamem Gegensatz: sagina — macie).

Der gegen Luxus und große Ansprüche gerichtete Brief 60 enthält ebenfalls einen Tiervergleich, durch den in rücksichtsloser Weise das Unsinnige der menschlichen Bedürfnisse gezeigt werden soll. In § 2 hebt schon die chiastische Formulierung die Antithese hervor und läßt einen übersehen, daß man auf einem sehr ausgetretenen Wege geführt wird: taurus paucissimorum iugerum pascuo impletur; una silva elephantis pluribus sufficit: homo et terra et mari pascitur (fast nur von Tieren gebrauchtes Wort). § 3 faßt die Tiere zusammen und häuft das Beschämende, indem einerseits ausdrücklich den großen Tierkörpern mit den kleinen Ansprüchen die kleinen Menschenleiber mit ihrer Unersättlichkeit gegenübergestellt werden, anderseits der Gedanke durch Einführen der 1. Pers. Plur. viel mehr in die Nähe gerückt wird: tam insatiabilem nobis natura alvum dedit, cum tam modica corpora dedisset, ut *vastissimorum edacissimorumque animalium aviditatem vinceremus*? Es ist leicht möglich, daß diese letzten schweren Wörter mit einer gewissen Bewußtheit gewählt sind. Jedenfalls bilden sie den schwersten Wortkomplex des Briefes, und wenn man sie sich vorspricht, so fühlt man, wie ich glaube, durch das Gewicht jedes einzelnen Wortes die steigende Nachdrücklichkeit. Am Schlusse des Briefes haben wir nochmals eine Steigerung über den Tiertopos hinaus: solche Menschen werden mit

[1]) cf. de ben. VII 2, 3: Des Mannes ist es würdig „non implere corpus nec saginare". V 13, 1 wird den Epikureern zum Vorwurf gemacht „cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignavia pallentia saginare".

Toten verglichen. Dazu die sinnlich anschauliche Forderung, ihren Namen einzugraben wie bei Toten auf dem Marmor: hos itaque, ut ait Sallustius, 'ventri oboedientes' animalium loco numeremus, non hominum, quosdam vero ne animalium quidem, sed mortuorum. vivit is, qui multis usui est, vivit is, qui se utitur; qui vero latitant et torpent, sic in domo sunt, quomodo in conditivo. horum licet in limine ipso nomen marmori inscribas, mortem suam antecesserunt. Vale[1]). In diesem Brief fällt das Vorwiegen der Dreiheit im Ausdruck auf:

Queror, litigo, irascor
nutrix aut paedagogus aut mater
quamdiu — quamdiu — quamdiu
taurus — elephantis — homo
hominum — animalium — mortuorum
vivit is — vivit is — qui vero.

---

[1]) Tierparallele und Bezeichnung des Leibes als etwas Totes bei fehlender geistiger Betätigung in ep. 122, 4. Vgl. p. 122. Vom bekannten orph. pyth. Wortspiel *σῶμα — σῆμα* macht Seneca sonst keine Verwendung, obwohl der Gedankenkreis vom Leib als Grab und vom Leben als Tod immer wieder auftritt. Einige sich nicht beständig aufdrängende Belege seien angeführt. Augustinus (contra Iul. Pelag. 4, 15 vol. 10, 622 Bened. Par.) zitiert aus dem Hortensius den aristotelischen Vergleich vom Zusammensein von Leib und Seele mit der etruskischen Marter: 'Ex quibus humanae', inquit, 'vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio atque eos, qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent crudelitate excogitata necabantur; quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accommodata, quam aptissime colligabantur, sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos' (cf. Bernays, Die Dialoge des Aristot. 144). Philon, de spec. leg. IV 188: Der menschliche Geist ist *ἐντετυμβευμένον θνητῷ σώματι, ὃ κυρίως ἄν τις σῆμα καλέσειε . . .* Leg. alleg. I 108: . . . *νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.* Vgl. leg. alleg. III 69ff., de gigant. 12ff. etc. Ps. Plut. de vita et poesi Homeri 124 (cf. p. 53). Oft ist der Leib bei Epiktet ein *νεκρόν* (vgl. die bei Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa 33 gegebenen Stellen). Marc Aurel IV 41: *ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν, ὡς Ἐπίκτητος ἔλεγεν.* IX 24: *πνευμάτια νεκροὺς βαστάζοντα.* Zum paulinischen *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* und dem ähnlichen Gedanken vom Leib als Ort und Haus des Todes in der iranischen Literatur vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 137. Herm. Trismeg. VII 2 Parth.: *πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, . . . τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητικὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον . . .* (cf. Kroll, J., Herm. Trismeg. 341ff.). Zu Maxim. Tyr. 10, 1f. vgl. Hobein. Schon

Die ersten Sätze des Briefes haben den bei Seneca als wichtiges Stilmittel beliebten paradoxen Charakter, mit Steigerung der Paradoxie: Merkst Du noch nicht, wieviel Schlechtes Deine Angehörigen Dir wünschten? o quam inimica nobis sunt vota nostrorum! eo quidem inimiciora quo cessere felicius. . . . inter execrationes parentum crevimus. Die Wünsche, die die Eltern für ein Kind hegen, erhalten einen ganz neuen, abweichenden Sinn.

In diesen Zusammenhang gehört eine Konjektur zu ad Marc. XI 4, die Becker in der Ph. W. 1922, 548 veröffentlicht hat. In der langen in Kap. XI enthaltenen Klage über den menschlichen Leib überliefert der Ambrosianus solli, woraus Gertz sollicitudinis macht. Becker will nun für solli nur lesen: solii. Solium = Sarg. Wenn Becker meint, wenn irgendeinem, so sei Seneca der Ausdruck, daß der Mensch „nur immer Fraß für den Sarg ist", zuzumuten, so hat er recht, die Pointe könnte Seneca gehören. Aber was geschieht dann mit „sibi"? Becker übersetzt: „nur immer Fraß für den Sarg" und läßt „sibi" einfach unberücksichtigt. Wenn er es nicht tilgt, bleibt die Crux bestehen.

Endlich erwähne ich für das Tiermotiv bei Seneca einige Stellen, die den Gedanken enthalten, daß der schwache Mensch schließlich sogar die Speise der Tiere sei. De Benef. IV 18, 2: Fac nos singulos, quid sumus? praeda animalium et victimae ac bellissimus et facillimus sanguis; quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est, quaecumque vaga nascebantur et actura vitam segregem, armata sunt, hominen inbecilla cutis cingit, non

---

wegen Römer VII 24 tritt der Gedanke bei den Kirchenschriftstellern oft auf. Z. B. Ambros. in Psalm. 40, 12: Quis est lectus doloris, nisi caro infirmitatis? Et bene lectus doloris; quia corpus est mortis, de quo se liberari deprecatur Apostolus; ut tanquam de tumulo quodam possit adsurgere, in quo aegra iacet anima . . . Heges. V 53ff.: Die Seele, von den Leibesfesseln befreit, freut sich, quod nullam iam habeat cum *mortuo* societatem, et *contubernium cadaveris* dereliquerit . . . — M. E. springt durch einen Vergleich von Sen. Ep. 60, 4 mit den hier vorgelegten, einen ähnlichen Gedanken verwertenden Stellen ohne weiteres in die Augen, wie bildhaft neu wirkend Seneca den Topos gewendet hat.

cf. Schiller, Das Ideal und das Leben, Str. 4.

. . . Frei, in der Vollendung Strahlen
Schwebet hier (im Reich der Ideale) der Menschheit Götterbild,
Wie des Lebens schweigende Phantome
Glänzend wandeln an dem styg'schen Strome,
Wie sie stand im himmlischen Gefild,
Ehe noch zum traur'gen Sarkophage
Die Unsterbliche herunterstieg.

unguium vis, non dentium terribilem ceteris fecit, nudum et infirmum societas munit. Ad Marc. XI 3: (corpus) cuiuslibet ferae pabulum.

## Kap. 7.

## Das Motiv vom aufrechten Gang des Menschen.

Der aufrechte Gang und der aufwärts gerichtete Blick des Menschen werden in der antiken Literatur häufig als Zeichen der Superiorität des Menschen, seiner Fähigkeit zu höherer Erkenntnis, seiner Verwandtschaft mit dem Himmlischen angeführt. Dieses Motiv ist von Dickerman in seiner Dissertation, de argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis (Halle 1909) auf seine Quellen hin untersucht worden. Es handelt sich dabei um einen bis Platos Republik hinauf verfolgbaren Gedanken, für dessen Weitergabe an spätere (Cicero, Ovid, Manilius, Philon, Seneca usw.) Posidonius in Anspruch zu nehmen ist[1]). Die Übersicht über das Material vermittelt Dickerman am Schluß seiner Dissertation; mit Benutzung desselben möchte ich auf eine stilistische Beobachtung aufmerksam machen, die den Platz Senecas in der stilistischen Formulierung solcher verbreiteter Topoi recht gut kennzeichnet. Ich muß zu diesem Zweck die wichtigeren Stellen anführen.

Plat. Rep. 586A beschreibt die Menschen, die den Begierden des Körpers dienen: *οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ ξυνόντες, κάτω, ὡς ἔοικεν, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξὺ φέρονταί τε καὶ ταύτῃ πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε . . ., οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο, ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες.* Plato führt das Bild über Xenophon hinaus weiter. Auch die Wahl der Ausdrücke weist diese Menschen in die Tiersphäre: *βόσκω, χορτάζω, ὀχεύω.*

Xen. Mem. 1, 4, 11: *. . . οἱ (θεοί) πρῶτον μὲν μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν· ἡ δὲ ὀρθότης καὶ προορᾶν*

[1]) cf. Norden, Beiträge zur Geschichte der griech. Phil. Jbb. f. class. Philol. Suppl. N. F. 19 (1893) 434, 2; Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Jbb. f. cl. Philol. Suppl. 21 (1894) 146ff.; Kroll, J., Herm. Trismegist. 319.

*πλέον ποιεῖ δύνασθαι καὶ τὰ ὕπερθεν μᾶλλον θεᾶσθαι καὶ ἧττον κακοπαθεῖν.*

Plat. Tim. 90a . . . *παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.*

Ps. Plat. Axioch. 370b: *οὐ γὰρ δὴ θνητή γε φύσις τοσόνδε ἂν ἤρατο μεγεθουργίας, ὥστε καταφρονῆσαι μὲν ὑπερβαλλόντων θηρίων βίας, . . . ἀναβλέψαι δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδεῖν περιφορὰς ἄστρων καὶ δρόμους ἡλίου τε καὶ σελήνης . . ., εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περίνοιαν καὶ γνῶσιν ἔσχεν.*

Philemon frag. 3 (Kock II 478):

*οἴει τι τῶν ἄλλων διαφέρειν θηρίων*
*ἄνθρωπον; οὐδὲ μικρὸν ἀλλ' ἢ σχήματι·*
*πλάγι' ἐστὶ τἄλλα, τοῦτο δ' ὀρθὸν θηρίον.*

Cic. de nat. deor. II 140: sunt . . ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Dann wird in ganz naher, aber indirekter Anlehnung an Xen. Mem. 1, 4 der zweckmäßige Bau des menschlichen Körpers gepriesen.

Cic. de leg. I 26ff: Nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit ad caelique quasi cognitionis domiciliique pristini conspectum excitavit.

Sall. Cat. 1, 1. Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit.

Vitruv. II 1, 2: . . . homines . . . habentes ab natura praemium praeter reliqua animalia, ut non proni sed erecti ambularent mundique et astrorum magnificentiam aspicerent . . .

Ovid, Met. 1, 84:

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.

Manil. Astron. 4, 896ff.:

An cuiquam genitos, nisi caelo, credere fas est
esse homines? Proiecta iacent animalia cuncta
in terra . . . . . .
. . . . . stetit unus in arcem
erectus capitis victorque ad sidera mittit
sidereos oculos propiusque adspectat Olympum . . .

Ps. Philo, de mundo 605 M. *ἐξαιρέτου δὲ τῆς κατασκευῆς ἔλαχεν ἄνθρωπος· τῶν μὲν γὰρ ἄλλων τὰς ὄψεις περιήγαγε κάτω κύψας, διὸ νένευκε πρὸς χέρσον· ἀνθρώπου δὲ ἔμπαλιν ἀνώρθωσεν, ἵνα τὸν οὐρανὸν καταθεᾶται . . .*

— 607 M. *τῷ τοι καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανόν, τὰς ὄψεις ἀνέτεινεν, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς ἐκδήλως καταλαμβάνηται.*

Zu Dickerman ist bei Philo folgende Stelle hinzuzufügen:

— quod deter. potiori insid. soleat 85: . . . *μόνον γὰρ δὴ τῶν ἐπὶ γῆς φυτὸν οὐράνιον ὁ θεὸς ἄνθρωπον εἰργάσατο, τῶν μὲν ἄλλων τὰς κεφαλὰς πηξάμενος ἐν χέρσῳ — κατωκάρα γὰρ πάντα —, ἀνθρώπου δὲ εἰς τὸ ἄνω προαγαγών, ἵνα τὰς τροφὰς ὀλυμπίους καὶ ἀφθάρτους ἀλλὰ μὴ γεώδεις καὶ φθαρτὰς ἔχοι . . .*

— de animal. 11. Aucher p. 127: . . . similiter, ut mihi videor, universi homines videntes animantia loquela carentia terrae affixa et se solos sursum e terra erectos, oppositam putarunt eorum constructionem pulcriori parti, quam ipsi prae se ferunt, parem cum corpore elationem efferentes contemnentesque (animalia) velut humi repentia.

Wenn man diese Reihe überblickt, so sieht man sofort, daß es sich fast an allen Stellen darum handelt, daß für die Menschen etwas festgestellt wird in der Form: die Menschen (der Mensch) sind so und so; die Natur hat den Menschen so und so gebildet. Dabei können erhabene Worte gewählt sein. Nur an einer Stelle schließt der Autor sich und den Leser in die Betrachtung ein: Plat. Tim. 90a, wo nicht einfach von den *„ἄνθρωποι“*, sondern von „uns“ die Rede ist. Das ist unter den zahlreichen Beispielen bis auf Seneca das einzige. Nur die zuletzt angeführte Philostelle aus der armenischen Übersetzung gibt vielleicht etwas mehr, indem der Autor eine seelische Empfindung, das Gefühl der Er-

habenheit über die Tiere und der Verachtung derselben in den Menschen hineinlegt, ein Gefühl, dessen sich dieser für gewöhnlich nicht bewußt ist, das er überhaupt nicht hat. Dieses Herausheben aus dem Tatsächlichen in die Sphäre psychischer Empfindungen ist viel gewählter, den Menschen unmittelbarer berührend als die bloße Feststellung des Unterschiedes in der äußeren Haltung. Wir werden sofort sehen, bis zu welcher Prägnanz das bei Seneca gesteigert ist.

In epist. 65, 19 f. stellt Seneca eine Menge von Fragen auf, die die Berechtigung des Philosophierens nachweisen sollen . . . ego nesciam, unde descenderim? semel haec mihi videnda sint, an saepe nascendum? quo hinc iturus sim? quae sedes exspectet animam solutam legibus servitutis humanae? Mit Entrüstung wird diese Fragenreihe geschlossen: *vetas me caelo interesse, id est iubes me vivere capite demisso?* Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum. Über die juristische Metapher ist an anderer Stelle schon gesprochen; hier handelt es sich nur um vetas — demisso. Schon die Wahl der beiden Verba finita: vetas, iubes gibt einen Hinweis auf die aggressive Ausdrucksweise Senecas. Das ganze Motiv vom aufrechten Gang und aufwärtsgerichteten Blick des Menschen ist auf die denkbar kürzeste Form gebracht; aus der ganzen Bildsphäre ist nur das herausgegriffen, was am schlagendsten wirkt, was die größten Gegensätze enthält: caelo interesse — vivere capite demisso, d. h. ohne Philosophie, wie das Tier, nur die niederen Bedürfnisse befriedigend. Diese Dinge sind nicht ausdrücklich gesagt. Es war das auch nicht nötig. Jedem Leser war das Motiv in seiner unpersönlichen Form bis zum Überdruß vertraut. Aber diese persönliche Verwendung (du befiehlst mir . . .) in der pointierten Form war neu. So wird das Motiv vom aufrechten Gang, als was wir es früher nicht belegen können, ein Mittel zum Ausdruck des Affektes, des Zornes, der Empörung. Das fingierte Unterfangen des Lucilius, den Seneca von der Philosophie abspenstig zu machen, wird wirksam abgelehnt, indem auf die unmögliche Folge, die das hätte, mit Entrüstung gewiesen wird. Es scheint mir, an diesem Beispiel sei ganz klar, wie ein abgenützter Gedanke neues Mittel des Affektenstiles

wird, das in seiner persönlichen Formulierung kaum mehr gesteigert werden kann.

Epist. 92, 30: 'si cui virtus animusque in corpore praesens' (Verg. Aen. 5, 363), hic deos aequat, illo tendit originis suae memor. nemo improbe eo conatur ascendere, unde descenderat. quid est autem cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui dei pars est? totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra. capax est noster animus, perfertur illo, si vitia non deprimant. quemadmodum corporum *nostrorum* habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum vult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet . . . Die Idee der Göttergleichheit ist stark ausgedrückt. Es heißt nicht mehr, der Menschengeist sei fähig, das Göttliche zu erkennen, auch nicht, er sei vom Himmel oder göttlich, sondern deos aequat, paria dis *vult*. Wieder persönliche Wendung: unsere Körper, nicht einfach: die Menschen. Ebenso ep. 94, 56: Illa (sc. natura) vultus *nostros* erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat, videri a suspicientibus *voluit*. Für die hier vorliegende Personifikation und die Beilegung von Willensentschlüssen an etwas Unpersönliches vgl. d. Index. Diese persönliche Wendung fehlt zunächst Nat. quaest. 5, 15, 3: quae tanta necessitas hominem ad sidera erectum incurvavit et defodit et in fundum telluris intimae mersit, ut erueret aurum non minore periculo quaerendum quam possidendum? Aber das ist eingekleidet in eine Erzählung Senecas über das, was Leute, die von Philipp von Macedonien in ein altes Bergwerk hinuntergeschickt worden waren, dort gesehen hatten. Und wenn Seneca § 2 sagt, er habe diese fabula mit großem Gefallen gelesen, weil er gesehen habe saeculum nostrum non novis vitiis sed iam inde antiquitus traditis laborare. . . . illi maiores nostri, quos celebramus laudibus, quibus dissimiles esse nos querimur, spe ducti montes ceciderunt . . ., so ist damit für persönlichen Konnex genügend gesorgt. Auch liegt im Gegensatz des gebückt in die Tiefe Hinabsteigenden zu dem zu den Gestirnen Aufgerichteten der Reiz eines neuen Bildes. Wieder ist aus der Bildsphäre nur das wirksamste Moment herausgegriffen.

Zu den von Dickerman angeführten Stellen ist schließlich noch ep. 90, 13 ergänzend zuzufügen. Es handelt sich in Brief 90

um die Entwicklung der Kultur, an unserer Stelle insbesondere um die Erfindung der Handwerke: ne illa quidem tam suptilis mihi quaestio videtur quam Posidonio, utrum malleus in usu esse prius an forcipes coeperint. utraque invenit aliquis excitati ingenii, acuti, non magni nec elati, et quicquid aliud corpore incurvato et animo humum spectante quaerendum est. Hier ist das Motiv vom aufwärtsgerichteten Blick, dessen Hauptverbreiter zweifellos Posidonius gewesen ist, als Argument gegen die Bedeutung einer gerade von diesem aufgeworfenen Frage verwendet. Auch hier nicht deklamatorische Verwendung des Gedankens, sondern Abweisung einer von andern erörterten Streitfrage nicht durch lange Gründe, sondern durch ein wirksames, wenn auch nur knappes Bild. Der animus humum spectans enthält eine Entwürdigung. Was er erfunden, entspricht seiner Würde nicht.

Die Beispiele aus Seneca haben zeigen können, wie sich die Benutzung des vielgewendeten Topos bei Seneca auszeichnet durch neuartige, prägnante Verwendung, die nur das im einzelnen Fall Schlagendste[1]) nutzbar macht, die alles möglichst persönlich ausdrückt und die Bilder, die das Motiv gewährt, in den Dienst der Erregung der Affekte stellt.

Unter den Belegen für die Zeit nach Seneca sind die häufiger, welche nicht *ἄνθρωποι* oder homines bieten, sondern „wir". Ich will dafür einige Stellen anführen:

Iuv. 15, 142: . . . . . separat hoc *nos*
a grege mutorum, atque ideo venerabile soli
sortiti ingenium divinorumque capaces
atque exercendis capiendisque artibus apti
sensum a coelesti demissum traximus arce,
cuius egent prona et terram spectantia.

Besonders die Christen bringen dadurch den Gedanken gern näher an den Leser heran: Minuc. Felix 17, 2: *Nos*, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum, quibus datus est sermo et ratio . . . 17, 11: ipsa praecipue formae *nostrae* pulchritudo deum fatetur artificem: status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in specula constituti . . .

[1]) Das entspricht seiner Theorie (vgl. S. 9ff.). Mit diesem Streben ist die Gefahr verbunden, sich wegen der willkürlichen Behandlung einzelner Motive zu widersprechen. Sen. ist um diese Klippe nicht herumgekommen (vgl. S. 112 A. 2).

Bei Cassius Dio fr. 30, 2 ist in der Rede, die Marc. Curtius vor seinem Opfertod hält, zu lesen: *οὐκ ἔστιν οὐδὲν ζῷον θνητὸν οὔτ' ἄμεινον οὔτ' ἰσχυρότερον ἀνθρώπου· ἢ οὐχ ὁρᾶτε ὅτι τὰ μὲν ἄλλα πάντα κάτω κέκυφε καὶ ἐς τὴν γῆν ἀεὶ βλέπει, πράττει τε οὐδὲν ὃ μὴ τροφῆς καὶ ἀφροδισίων ἔχεται, (οὕτω καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἐς ταῦτα κατακέκριται), μόνοι δὲ ἡμεῖς ἄνω τε ὁρῶμεν καὶ τῷ οὐρανῷ αὐτῷ ὁμιλοῦμεν καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπερφρονοῦμεν, τοῖς δὲ δὴ θεοῖς αὐτοῖς ὡς καὶ ὁμοίοις οὖσιν ἡμῖν σύνεσμεν . . .*

Lact. Inst. II 1, 14: Nam cum ceterae animantes pronis corporibus in humum spectent, quia rationem ac sapientiam non acceperunt, *nobis* autem status rectus, sublimis vultus ab artifice deo datus sit . . .

Firmicus Maternus, Astron. VIII praef: nihil enim debemus cogitare terrenum, praesertim cum sciamus fabricatorem nostrum deum ita nos divini artificii moderatione fecisse, ut recti corporis forma ab omni humilitatis deiectione seposita nihil aliud primum patefacta oculorum acie nisi solem et lunam stellasque et horum omnium pulcherrimum atque immortale domicilium mundum scilicet videremus. ceteros enim animantes ita natura composuit, ut ad terram demersi et caduca quadam mundi huius humilitate proiecto et animo et corpore terrenis semper conversationibus inhaererent.

Den Abschluß soll bilden eine Stelle aus Maximus Tyrius (7, 4k Hob), die Dickerman nicht angibt, wo aber doch auch unser Motiv hineinspielt, ohne allerdings ausgeführt zu werden; zudem bezieht sich das Aufrechtsein auf die Seele: *Νοσεῖ σῶμα, καὶ ταράττεται, καὶ φθείρεται· ἀλλ' ἐὰν ἐπιστήσῃς αὐτῷ ψυχὴν ἐρρωμένην, ἀμελεῖ τῆς νόσου, καὶ ὑπερφρονεῖ τοῦ κακοῦ· ὡς Φερεκύδης ὑπερεφρόνει ἐν Σύρῳ κείμενος, τῶν μὲν σαρκῶν αὐτῷ φθειρομένων, τῆς δὲ ψυχῆς ἑστώσης ὀρθῆς, καὶ καραδοκούσης τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ δυσχρήστου τούτου περιβλήματος.*

## Kap. 8.

## Das Deminutiv corpusculum.

An Stelle von corpus verwendet Seneca öfter die Deminutivform corpusculum als sprachliches Mittel der Affektbetonung. Die antike Theorie (Aristot. rhet. 3, 2, 1405b, 28) behandelt den Hypo-

korismus im Anschluß an die Metapher und sagt von ihm, daß er *ἔλαττον ποιεῖ καὶ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν*. Das ist reichlich kurz ausgedrückt, besonders fehlt die Angabe des Motivs, weshalb die Verkleinerung angewendet wird. Kurz gefaßt gibt dies Wölfflin in einer Abhandlung „Vulgärlatein“ [1]), indem er zugleich auch die Sphäre angibt, in die das Deminutiv von Haus aus gehört. Es verkleinere durchaus nicht immer, sondern sei namentlich in der Umgangssprache an die Stelle der Stammwörter getreten, wenn der Sprechende den Ausdruck seines Affektes hineinlegen wollte, sei es der Zuneigung, der Sympathie, des Bedauerns, der Abneigung.

Betrachten wir zunächst das Vorkommen bei Seneca. Die Einleitung von Ep. 66 zeigt dem Schüler den Kampf Körper — Geist an einer dritten Person: Claranus, bei dem in altem, häßlichem Leib eine erhabene Seele wohnt. Seneca hat ihn gesehen mehercules viridem animo ac vigentem et cum *corpusculo* suo conluctantem. Es ist ein Kampf zu ungleichen Bedingungen; animus ist gesteigert durch die beiden Adjektive viridis und vigens, corpus verkleinert zu corpusculum. Durch die der Ringersprache entnommene Metapher conluctari ist große *ἐνάργεια* erreicht; durch dieses mit mehercules eingeleitete, vor dem Leser aufgestellte Bild wird dieser interessiert an dem Kampfe. Da corpusculum in der Einleitung des Briefes noch einmal auftritt (3), will ich hier einige Bemerkungen auch über die anderen Sätze machen: Seneca fährt weiter: inique enim se natura gessit et talem animum male conlocavit: aut fortasse voluit hoc ipsum nobis ostendere, posse ingenium fortissimum ac beatissimum sub qualibet cute latere. Eindrucksvoll ist der unmittelbare Sturz von den hohen und gewählten Worten ingenium fortissimum ac beatissimum in das verächtliche sub qualibet cute. Wir müssen oft darauf hinweisen, wie das *σεμνόν* und *ὑψηλόν* in unmittelbare Nähe des *ταπεινόν* gebracht wird. Ferner ist die unpersönliche Natur personifiziert; ihr ist die Gabe der Überlegung und ein Willensentschluß beigelegt; so gewinnt die Stelle Leben [2]). Einen Hinweis darauf gibt Rudberg, Posidoniusforschungen p. 188. —

[1]) Philol. 34 (1876) 153 ff.

[2]) cf. Gerhäußer, Der Protreptikos des Poseidonios p. 48/9. Diss. Heidelberg 1912.

§ 2 widerlegt Seneca das Zitat „gratior et pulchro veniens e corpore virtus“ (Verg. Aen. V 344). Damit wird ein allgemeines Urteil widerlegt. Ich erinnere nur an das bekannte „mens sana in corpore sano“ Iuvenals (10, 356). Nicht nur wird die Tugend durch einen verächtlichen Leib nicht entweiht, sondern ipsa . . . corpus suum consecrat. Dieses Innere wirkt so stark nach außen, daß Seneca paradox von Claranus sagt: formosus mihi videtur et tam rectus corpore quam est animo. § 3 verallgemeinert dies wieder durch einen Vergleich. Asyndetisch werden die beiden Teile parallel nebeneinandergestellt:

potest ex casa[1]) vir magnus exire,
potest et ex *deformi humilique corpusculo*
formosus animus ac magnus.

Durch das durch Adjektive verstärkte Deminutiv und den Vergleich ist der Gegensatz zwischen dem häßlichen und unbedeutenden Körper und der Heldenseele schön bildhaft zum Ausdruck gebracht. Dann bekennt sich Seneca zur Ansicht: quosdam . . . in hoc tales natura generare, ut adprobet virtutem omni loco nasci. si posset per se nudos edere animos, fecisset: nunc, quod amplius est, facit: quosdam enim edit corporibus impeditos, sed nihilominus perrumpentes obstantia. Wieder tritt hier die Natur personifiziert auf, sie will Beweise bringen, sie überlegt. Es ist zu bemerken, daß in dieser Briefeinleitung von einem allgemeinen Dualismus keine Rede ist. Ja wenn Seneca sagt, quosdam enim edit corporibus impeditos . . ., so spricht das dagegen. Es fällt auf, wie sehr diese Worte andern Äußerungen Senecas widersprechen. Wenn er z. B. ep. 65, 16 sagt, daß die Philosophie den Geist erhebe, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit. nam corpus hoc animi pondus ac poena est . . ., so handelt es sich um einen klaren Gegensatz. Aber auf solche Widersprüche achtet Seneca nicht, er ist in dieser Beziehung ganz Prediger, der einen Gedanken auch einmal zu stark unterstreicht, um eine beabsichtigte Wirkung auszuüben. Um die Philosophie recht erhaben darzustellen, malt er den Leib mit schwärzester Farbe[2]).

[1]) cf. p. 63 ff.

[2]) Wie willkürlich er die Motive benützt, ganz wie es ihm für einen gerade vorliegenden Fall nützlich erscheint, zeigt z. B. ein Vergleich von

Brief 23 gibt eine Ermahnung ad bonam mentem. Als Inhalt des Briefes wird angegeben: ne gaudeas vanis (1) . . . disce gaudere (3). Das ist zugleich Fundament und Gipfel des wahren Glückes. Der Ton des Briefes ist stark aufmunternd, überredend, sehr persönlich nahend: 3. hoc ante omnia fac, mi Lucili; 4. mihi crede; 6. fac, oro te, Lucili carissime, quod unum potest praestare felicem. Das gibt dem ganzen Brief den auf den Willen einwirkenden, herzlich Anteil nehmenden Ton. 23, 6 fordert Seneca den Luc. auf: ad verum bonum specta et de tuo gaude. quid est autem hoc 'de tuo'? te ipso et tui optima parte. So macht Seneca keine abstrakten Erörterungen über den Menschen und sein Glück im allgemeinen, sondern wenn immer möglich zeigt er, was er will, an einem bestimmten Fall, entweder an sich selbst, oder an einem Dritten, oder was das häufigste ist, am Adressaten selbst. Entsprechend wird auch der nächste Satz in persönliche Beziehung zum Adressaten gebracht: *corpusculum* quoque, etiam si nihil fieri sine illo potest, magis necessariam rem crede quam magnam: corpus würde hier wie an den anderen Stellen, wo corpusculum steht, viel weniger bedeuten als dieses. Denn in corpusculum liegt nicht nur eine starke Geringschätzung; die hätte auch durch corpus mit einem entsprechenden Adjektiv zum Ausdruck gebracht werden können. Es ist ja eine bekannte Sache, daß das Deminutiv so recht in der Volkssprache zu Hause

---

de benef. 4, 6, 2 mit den ersten Kapiteln des 6. Buches der nat. quaest. Wenn Seneca de ben. 4, 6, 2 sagt: ingens tibi domicilium sine ullo aut incendii aut ruinae metu struxit (deus) . . ., so will er damit Dankbarkeit erwecken gegen die Gottheit wegen der großen Sicherheit, in der sich der Mensch befindet, während doch nat. quaest. VI die gewaltige Unsicherheit, in der wir wegen der beständigen Erdbebengefahren schweben, auf das nachdrücklichste geschildert wird. — Dasselbe zeigt der Vergleich von de benef. II 29 mit ep. 124, 22: An der ersten Stelle weist er die Menschen zurück, die unzufrieden sind, weil sie an Körperkraft und Schnelligkeit von manchen Tieren übertroffen werden, und sucht die Zufriedenheit und Dankbarkeit gegen die gütigen Götter zu bestärken. Ep. 124, 22 hingegen vergleicht er selbst die große Körperkraft der Tiere mit den schwachen Menschen, weil er hier bestrebt ist, die Hochschätzung des Leibes wirksam zu vermindern. Alles im Eifer. Solche Belege ließen sich leicht vermehren. cf. dazu H. Steiner, Die Theodizee bei Seneca, Diss. Erlangen 1914 p. 24, Anm. 1; A. Gercke in Tirocinium philologum, Berlin 1883 p. 45 macht darauf aufmerksam, daß Sen. ad Marc. 19, 1 die Trauer um Tote eine opinio, 7, 1 ein naturale desiderium und necessarius morsus nennt. Zu Widersprüchen Senecas in Anschauungen vom Jenseits cf. Badstübner, Beiträge zur Erklärung und Kritik der phil. Schriften Senecas, Programm d. Johanneums, Hamburg 1901.

ist, bei der in besonderer Weise das Gemüt am sprachlichen Ausdruck beteiligt ist[1]). Bildungen der Volkssprache bringen in den Brief Herzlichkeit; so kommt es, daß corpusculum hier und auch an andern Stellen bei Seneca zwei Stimmungen zugleich zeigen will, einmal die der herzlichen, persönlichen Anteilnahme, das Ablegen konventioneller Formen gegenüber dem Empfänger, dann die Einschätzung des Leibes, die an sich durch die Bezeichnung noch keine durchaus verwerfende ist, die aber doch den Leib als etwas erscheinen läßt, das nicht von großer Bedeutung ist, das nicht wert ist, daß man daraus viel Wesens macht. Dafür, daß die Rolle, die der Leib in der praktischen Ethik spielt, durch diese Bezeichnung nicht unterschätzt wird, sorgt jeweilen Seneca schon. Hier, indem er die Gefährlichkeit des Leibes durch die Worte hervorhebt: vanas suggerit voluptates, breves, paenitendas, ac nisi magna moderatione temperentur, in contrarium abituras. — Wenn man den Stil Senecas „theatralisch" nennt[2]), so wird man z. B. einem Brief wie dem 23. nicht gerecht. Er kann nur gewertet werden, wenn man den Heilswillen ernst nimmt, der dem Verfasser, auch wenn es sich nicht um echte, sondern fingierte Briefe handelt, Worte schlichten und zu Herzen gehenden Tones gegeben hat.

Aus einer Stelle, die im Zusammenhang bei den Metaphern aus rechtlicher Sphäre betrachtet wurde, hebe ich heraus ep. 65, 22: numquam me caro ista compellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius *corpusculi* mentiar. cum visum erit, distraham cum illo societatem. Hier ist der Leib nichts, um dessentwillen man eine Lüge spricht. Seneca sagt nicht, die Menschen sollen das nicht tun; er stellt sich in den Mittelpunkt, macht den Schüler zum Zeugen der Seelenstimmungen, die ihn in seinem Kampf mit Leib und Welt bewegen. In dieser Analysierung der eigenen Seele liegt ein großer Teil des Reizes und des Eindruckes, den die Briefe auch heute noch ausüben. Auf die Kreise, für die die Briefe berechnet waren, muß gerade diese Wirkung eine gewaltige gewesen sein.

Eine ähnliche Stelle finden wir in den nat. qu. 6, 32, 8: Das ganze 6. Buch hat über das Erdbeben gehandelt. Nun

[1]) cf. Weise, Charakteristik der latein. Sprache[4] 137f.
[2]) Norden, Kunstprosa[3] 306.

schließt cap. 32 mit einer Ermahnung, den gefährlichen Mächten der Natur gegenüber furchtlos zu sein. Einmal müsse man ja doch sterben. § 8: ego autem perire timeam, cum terra ante me pereat, cum ista quatiantur, quae quatiunt, et in iniuriam nostram non sine sua veniant? Helicen Burinque totas mare accepit: ego *de uno corpusculo* timeam? supra oppida duo navigatur . . . Mitten zwischen die Opfer großer Katastrophen, zwischen untergegangene Länder und Städte mit ihren Tausenden von Einwohnern ist das unum corpusculum, ein schlagender Gegensatz zu *totas*, der eine, schwache, unbedeutende Leib, hineingestellt.

Aus demselben Buch der nat. quaest. möchte ich noch auf eine Stelle hinweisen: cap. 2, 3 predigt er wieder gegen den timor mortis: si vultis nihil timere, cogitate omnia esse metuenda; circumspicite, quam levibus causis discutiamur: non cibus nobis non umor, non vigilia non somnus sine mensura quadam salubria sunt — iam intellegetis *nugatoria* esse nos *et imbecilla corpuscula*, *fluida*, *non magna molitione perdenda.* Hier, wo die Gegensätze nicht durch sich wirken, treten dafür starke Adjektive ein; es handelt sich dabei nicht um dualistische Einschätzung, sondern nur um die physische Schwäche und Vergänglichkeit des Leibes.

Ebenfalls gegen die Furcht ist Brief 24 gerichtet mit viel topischem Material. § 6 entkräftet Seneca selbst den Einwurf: in omnibus scholis decantatae fabulae istae sunt. 16ff. enthält den Gedanken: habe keine Furcht — sei auf alles gefaßt: auf Krankheit, Armut, Exil, Gefängnis, Tod[1]). Zum ersten Punkt: dic *mortale* tibi et *fragile corpusculum* esse, cui non ex iniuria tantum aut ex potentioribus viribus denuntiabitur dolor: ipsae voluptates in tormenta vertuntur, epulae cruditatem adferunt, ebrietates nervorum torporem tremoremque, libidines pedum, manuum, articulorum omnium depravationes. Seneca sagt nicht: „der Mensch hat einen sterblichen Leib", sondern er legt die Worte dem Schüler selbst in den Mund, dieser muß es von sich aussagen. Der Gedanke, daß die voluptates dem Leib schaden, findet sich auch ep. 58, 29: illud simul cogitemus . . . posse aliquatenus nostra . . . providentia longiorem prorogari *huic corpusculo* moram, si voluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere.

[1]) Zu diesen Topoi cf. Giesecke, de philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis, Lips. 1891

In der Verbindung mit voluptas ist das Deminutiv noch zweimal angewendet. De vita beata 4, 4: Der in der Vollkommenheit Begründete besitzt die hilaritas continua und laetitia alta . . . quidni ista bene penset cum minutis et frivolis et non perseverantibus *corpusculi* motibus? quo die infra voluptatem fuerit, et infra dolorem erit. . . . De benef. 4, 13, 1 sagt der Gegner der Epikureer gegen sie: Vobis voluptas est inertis otii facere *corpusculum* et securitatem sopitis simillimam adpetere et sub densa umbra latitare tenerrimisque cogitationibus, quas tranquillitatem vocatis, animi marcentis oblectare torporem et cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignavia pallentia saginare; nobis voluptas est dare beneficia etc. Man sieht, wenn es sich um den dem Genuß sich hingebenden Leib handelt, braucht Seneca gern corpusculum. Dann hat das Deminutiv weniger die Bedeutung der Anteilnahme, des Bedauerns, sondern die der Geringschätzung, enthält nicht den Ton einer gutmütigen, wohlwollenden, sondern einer feindlichen, verwerfenden Abweisung.

In der sehr feierlichen Epistel 41 kommt Seneca § 4 dem Einwurf zuvor: 'ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic, in quo est, *corpusculo* possit', also in das corpusculum des Menschen könne keine Gottähnlichkeit herabsteigen, weil sie maior und altior sei. Zu der großen Vorstellung von der Erhabenheit des Geistes, die man vorher schon hatte, tritt noch die Unterstreichung durch maior und altior, wozu dann corpusculum einen um so größern Gegensatz bildet. Ähnlich ad Helv. 11, 7, auf die Leiden des Körpers und die Leidensunfähigkeit des Geistes bezogen: *corpusculum* hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus. Das ist die römische sacrosanctitas, z. B. der Tribunen.

An dem Vorkommen dieses Ausdruckes bei Seneca läßt sich beobachten, wie eine ganze Stimmungsskala darin ausgedrückt werden kann. Es ist nun nicht ohne Interesse, einen Blick auf die Belege vor und nach Seneca zu werfen. Da fällt vor allem auf, daß für das Griechische, soweit ich sehe, für die Zeit vor Seneca nur einige wenige Stellen anzuführen sind, für das Latein nach der Zusammenstellung des Thesaurus keine einzige auf den Leib des Menschen bezügliche. Den ersten Beleg bietet uns der

4. Brief des Isokrates. Dort empfiehlt Isokrates einen Schüler an den Makedonier Antipatros und bittet für ihn um Nachsicht wegen eines körperlichen Fehlers, der ihn zu manchen Arbeiten untauglich mache; er habe ein *σωμάτιον οὐκ εὐκρινὲς ὄν* (11). Das geht auf den schwächlichen Leib wie bei Claranus. Nun aber wird die Echtheit des 4. Briefes von Wilamowitz, A. u. A. II 393, und von Keil, Analecta Isocratea 144 bestritten[1]), welch letzterer auch darauf aufmerksam macht, daß man dieses Deminutivum bei Isokrates sonst nicht findet. Darüber braucht man wenig erstaunt zu sein, bei den übrigen Rednern fehlt der Ausdruck auch. Mehr auffallen mag, daß das Wort auch für die Komiker nicht belegt ist, die für Verkleinerungswörter sonst eine unerschöpfliche Fundgrube sind, ausgenommen für Lynkeus bei Athen. 13, 584b: *χαριέντως γ', ὦ νεανίσκε, τὸ σωμάτιον διάκεισαι.* In den Ps. Arist. Probl. 937a, 36ff. heißt es, das an der Sonne gewärmte Wasser *τὸ σωμάτιον φρίττειν ποιεῖ* und bei Teles 15, 14 H.[2]: *ἐκ τοῦ σωματίου ἐξοικίζομαι.* Epikur bei Marc. Anton 9, 41, 1: *ὁ Ἐπίκουρος λέγει, ὅτι ἐν τῇ νόσῳ οὐκ ἦσάν μοι αἱ ὁμιλίαι περὶ τῶν τοῦ σωματίου παθῶν οὐδὲ πρὸς τοὺς εἰσιόντας τοιαῦτά τινα, φησίν, ἐλάλουν* . . . Epicurea 156, 3; vgl. P. Linde, Breslauer Philolog. Abh. IX 3, 35f. Diese Belege sichern das Vorkommen des Ausdruckes in hellenistischer Zeit, obwohl sich die aus Ps. Isocr. und Ps. Aristot. nicht zeitlich fixieren lassen; immerhin hätte ich mehr Belege erwartet, z. B. auch bei Musonius und in der biblischen Gräzität, wo er nicht vorkommt. Wenn nun corpusculum bei Seneca auf einmal an einer ganzen Reihe von Stellen auftritt, nachdem wir es im Lateinischen vorher gar nicht kennen, und der Ausdruck sowohl in lateinischer als griechischer Form nachher sehr häufig auftritt, wie wir sehen werden, so scheint mir die Annahme möglich zu sein, daß der Ausdruck früher eben nur vereinzelt gebraucht, nicht Allgemeingut war. In der spätern großen Verbreitung sehe ich einen Einfluß Senecas, wobei auch hier hervorzuheben ist, daß ihm Epikur vorausgeht[2]). Daß ein so viel gelesener Schriftsteller

[1]) cf. dazu auch Woyte, de Isocratis quae feruntur epistulis quaestiones selectae, Diss. Leipz. 1907, 18ff., und neuerdings Münscher, K., Satura Viadrina altera 42ff. (1921) als Verteidiger der Echtheit.

[2]) vgl. S. 23; 118.

wie Seneca eine von ihm oft gebrauchte Formulierung, die zudem noch den Vorzug hat, daß sie sehr leicht im Gedächtnis haftet, durch seine Werke verbreiten und zum Gemeingut machen kann, ist nichts Unerhörtes. Daß sie vereinzelt bei früheren Schriftstellern schon auftritt, zumal da sie nicht gar ferne lag, ist kein Grund dagegen; es bleibt der Unterschied, daß die frühere Verwendung ohne breite Nachwirkung geblieben ist.

Ich möchte nun noch einige Beispiele für die Zeit nach Seneca anführen. Meine letzten Ausführungen gelten natürlich nicht für Stellen wie Plut. Cons. ad Apoll. 119b, wo vom Leichnam eines Verstorbenen *τὸ σωμάτιον τοῦ μεταλλάξαντος* gesagt ist; eher wäre ein solcher Einfluß bei den zahlreichen Stellen aus Epiktet denkbar, für die ich nur auf den Index von Schenkl verweisen will. Es drängt mich, zu den ersten lateinischen Belegen nach Seneca zu kommen. Iuv. 10, 173: mors sola fatetur quantula sint hominum *corpuscula*. Ähnlich wie in der Korrespondenz des Seneca kommt das Wort zunächst in zwei andern Briefwechseln vor, nämlich in dem des Plinius und in dem des Fronto-Marc Aurel. Plin. epist. 6, 4, 2 schreibt an seine Frau: Nunc enim praecipue simul esse cupiebam, ut oculis meis crederem, quid viribus, quid *corpusculo* adpareres. Ähnlich Traian bei Plin. epist. 10, 18, 1: cuperem sine querella *corpusculi* tui et tuorum pervenire in Bithyniam potuisses. In beiden ist von einem dualistischen Sinn natürlich nicht die Rede. Eher ist dadurch Sympathie, Anteilnahme ausgedrückt; der Gatte schreibt an die Gattin, der Freund an den Freund und erkundigt sich nach dem Befinden des „lieben Leibes“[1]). Aur. Fronto p. 90, 17 N schreibt Marc Aurel an seinen Lehrer: Haec obambulans dictavi. Nam eum motum in praesentia ratio *corpusculi* desiderabat, und p. 91, 27: delector potius talem quaerellam corpusculi quam dolores aliquos intercessisse. Praeterea de pro-

[1]) Das Auftreten von Corpusculum hängt mit einer besonderen Vorliebe jener Zeit für das Demunitiv überhaupt zusammen. Am ausgeprägtesten zeigt sich das in dem bekannten, Kaiser Hadrian zugeschriebenen Epigramm (Script. Hist. Aug., Hadrian 25, Peter p. 27), einem wahren Sammelnest von Deminutiven in affektbetonter Verwendung: „Animula vagula blandula — hospes comesque corporis — quae nunc abibis in locos, — pallidula rigida nudula — nec ut soles dabis iocos“. cf. auch bei Epiktet *σαρκίδιον, χιτωνάριον, ψυχάριον* (dies schon Plato, Theaet. 195a). Zu Hadrians letzten Worten vgl. Holl, Deubner, Immisch in Jbb. f. cl. Philol. 1917.

fluvio isto bene spero. Der Gebrauch weist hier auf eine Schwäche, Unpäßlichkeit des Körpers. Die Krankheit ist gerade derart, daß man mit einer gewissen Ironie davon sprechen kann. Marc Aurel verwendet auch in seinen 12 Büchern εἰς ἑαυτόν öfters σωμάτιον: 1, 17, 7; 4, 39, 3; 4, 50, 3. Einige andere Stellen übergehe ich. Von Tertullian an kommt die christliche Literatur dazu. Ich führe nur an Lact. de opif. dei 19, 9: errat enim quisquis hominem carne metitur: nam hoc *corpusculum* quo induti sumus, hominis receptaculum est. Bei Hieronym. die beliebte Gegenüberstellung wie bei Seneca, durch Adjektive gesteigert: epist. 54, 13: cerneres in parvulo *corpusculo* ingentes animos, und in Verbindung mit Schwäche gern in Briefen: epist. 3, 1: Hieronymus möchte zu Rufin nach Ägypten: invalidum etiam cum sanum est *corpusculum* crebri fregere morbi; Symmach. epist. 2, 22, 1: *corpusculi* mei valetudinem. In der Mönchssprache wird dann corpusculum ein häufig gebrauchter Ausdruck für Leib, besonders wenn es sich um Erholung des Leibes durch Speise und Trank handelte. Man wollte dadurch ausdrücken, daß man sich herabläßt von der hohen Aufgabe, wenn man sich mit der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse abgibt.

So liegen, wie aus den Beispielen ersichtlich ist, in diesem Deminutiv die verschiedensten Gefühlsnuancen, für deren Ausdruck uns im Lateinischen Seneca der erste Zeuge ist.

## Kap. 9.

## Fleisch.

Die frühesten Beispiele für σάρξ = Leib sind Empedokles Fr. 126, Aeschyl. Sept. 622, Eurip. Herakl. 1269 [1]), Bakch. 746. Der Ausdruck kommt aus orphischer Sphäre [2]). Bei Plato und der alten Stoa ist das Wort nicht dualistisch verwendet; bei Epikur gelangt der Ausdruck zur Bedeutung in dem Sinne, daß das Leibliche als Mittel und Sitz der Lust- und Schmerzempfindung, als das Sinnliche „Fleisch" genannt ist. Plutarch zitiert den Epikur in diesem Sinne öfters; es genügt, dafür auf die Beispiele zu verweisen, die bei C. Pascal, Sull' uso della parola caro in Seneca (Bollettino di

[1]) cf. v. Wilamowitz im Kommentar.
[2]) Capelle, N. J. 25 (1910) 687.

filol. class. 13 [1906/7] p. 83) und bei Cremer, Theol. Wörterb. d. N. T.[10] s. v. σάρξ angeführt sind, ebenso auf dessen Ausführungen über das Vorkommen in der biblischen Gräzität. Vgl. auch Zeller, Theol. Jahrb. 1852. p. 293 Zur neutest. Lehre v. d. σάρξ.

Es ist längst erkannt, daß Seneca in seiner Verwendung von *caro* für den Leib an Epikurs σάρξ polemisierend anschließt. Er ist der erste Römer, für den wir caro = σάρξ für „Leib" belegen können, während Cicero das epik. σάρξ mit corpus wiedergibt; so z. B. in der Polemik gegen Metrodor (Tusc. 5, 27)[1]. Wie zu erwarten ist, hat caro bei Seneca durchaus peiorativen Sinn. Die Aufnahme des wörtlicheren caro bietet ihm wieder ein neues sprachliches Mittel bei der Behandlung unseres Gedankenkomplexes.

Am wenigsten tritt die Verachtung hervor in ep. 74, 16: Seneca handelt da über das summum bonum. Soweit er über das bonum bei Gott und den Tieren spricht, gehe ich hier nicht darauf ein. Er stellt hier den Gegensatz auf: summum bonum in *animo* contineamus: obsolescit, si ab optima nostri parte ad pessimam transit et transfertur ad sensus, qui agiliores sunt animalibus mutis non est summa felicitatis nostrae *in carne* ponenda: bona illa sunt vera, quae ratio dat . . . Obwohl hier der Anschluß an Epikurs σάρξ nicht fraglich ist, so liegt doch in der Ablehnung, daß das höchste Glück nicht im „Fleische" sei, eine Note, die beim Worte „corpus" nicht da wäre. Stärker kommt die Ablehnung jedoch zum Ausdruck, wenn caro durch Pronomina oder Adjektiva, die peiorative Bedeutung haben, unterstrichen wird, und gerade hierdurch zeichnen sich die Senecastellen aus.

Ich muß hier wieder auf die schon öfters angeführte Stelle epist. 65, 21/2 hinweisen, wo Seneca in so persönlichem Ton durch reiche Bildersprache die Beziehung, die der sapiens zum Leibe anstrebt, darstellt: . . . in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. numquam me *caro ista*[2] conpellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. cum visum erit, distraham cum illo societatem. et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus socii:

[1] cf. Pascal.
[2] Die herabsetzende Bedeutung hat iste z. B. auch epist. 102, 27 in Verbindung mit corpus.

animus ad se omne ius ducet [1]). contemptus corporis sui certa libertas est. Seneca schließt eine Erörterung nie abflachend, sondern durch Pointe oder andere prägnante Formulierung zusammenfassend; so hier, bevor er mit 23 ad propositum zurückkehrt, durch die Aufstellung, daß das erste und letzte für den sapiens, die ethische Freiheit, mit der Verachtung des Leibes stehe und falle. Was er am Schluß der Abschweifung ohne Bild mit contemptus corporis ausdrückt, dafür sind die vorausgehenden Metaphern, auch caro und corpusculum, Vorbereitungen.

Verächtliche Adjektive finden wir in ep. 92, 10: prima ars hominis est ipsa virtus: huic committitur *inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis,* ut ait Posidonius. virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur. . . . quae invenietur tam discors inter se iunctura corporum? fortissimae rei inertissima adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta. Neuerdings ist durch Reinhardt [2]) die Beweiskraft des Poseidonioszitats für eine dualistische Weltanschauung bestritten worden. Aber einmal ist das nur einer von den vielen Gründen, die für poseidonischen Dualismus sprechen, solange Tusc. I und Somnium Scipionis, um nur sie zu erwähnen, als aus Poseidonios fließend betrachtet werden müssen. Ferner möchte ich nicht mit Reinhardt nur 'receptandis tantum cibis habilis' als Worte des Poseidonios betrachten, sondern auch 'inutilis caro et fluida', zu dem receptandis tantum cibis habilis als drittes Glied dazukommt [3]). Aber selbst wenn Reinhardt mit Recht abtrennt, so wird auch bei Poseidonios der Zusammenhang ein ähnlicher wie bei Seneca gewesen sein, und selbst die vier Worte allein verlangen einen Gegensatz zwischen dem Leib und dem Geist, der eben Erhabeneres als das zur Stillung des leiblichen Hungers Notwendige aufnehmen kann. Gerade in den Worten, die Reinhardt dem Poseidonios zuweist, liegt mehr dualistischer Sinn als in inutilis und fluida, die immerhin nur auf physische Hinfälligkeit des Leibes gehen könnten, während

[1]) Vgl. S. 45.

[2]) Poseidonios 331 f.; vgl. oben S. 25, 3.

[3]) Auch Pohlenz G G A (1922) 174 betrachtet in seiner Besprechung des Reinhardtschen Buches die ganze Stelle 'inutilis — habilis' als Poseidonioszitat u. nimmt Gegenüberstellung v. caro u. virtus an.

im andern Teil eine deutlich ethische Wertung liegt. Sehr wirkungsvoll sind bei Seneca die nebeneinandergestellten starken Gegensätze: virtus divina — lubricum, superioribus . . . partibus venerandis atque caelestibus — animal iners ac marcidum . . ., fortissimae rei — inertissima, severissimae — parum seria, sanctissimae — intemperans usque ad incesta. Ihm schwebt die Schilderung eines sinnlosen Monstrums vor, wie es mit andern Farben Horaz im Eingang der A. P. malt resp. malen läßt: oben Engel — unten Teufel, aber in ganz konkret gedachter Vorstellung. Mit dieser starken ethischen Verurteilung schließt der Gedanke. Erst wenn die virtus sanctissima durch das Fleisch bis ad incesta erniedrigt ist, wird ein neuer Gedanke aufgenommen.

Ebenfalls das Herabziehende des Fleisches ist betont ad Marc. 24, 5: imago dumtaxat filii tui perit et effigies non simillima, ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus. haec quae vides circum⟨data⟩ nobis, ossa nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. obruitur his, offocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coiectus. omne illi *cum hac gravi carne* certamen est, ne abstrahatur et sidat; nititur illo, unde demissus est. ibi illum aeterna requies manet ex confusis crassisque pura et liquida visentem. In diesem stark mit platonischen Ausdrücken versehenen Konsolationstopos (z. B. imago, effigies — *ἰδέα, εἴδωλον;* sibi relictus — *τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ' αὑτὴν εἶναι* [Phaed. 64 c]; arcetur a veris — *ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ* [Phaed. 65 a] usw.) wird der Kampf zwischen Geist und Leib unter anderm durch die in der epikur. Sprache und in der Polemik gegen sie übliche Bezeichnung caro, und zwar caro gravis ausgedrückt, obwohl hier zweifellos nicht mehr an eine solche Polemik gedacht wird, sondern einfach der Wille da ist, den Leib so zu nennen, was er ist und woraus er besteht, aus Knochen, Nerven, Haut usw. Vom Fleische wird der Geist schwer belastet, über welch letzteres an anderer Stelle im Zusammenhang zu sprechen ist.

Ep. 122 geht gegen die, die Tag und Nacht vertauschen. Ohne Vergleichspartikel stellt Sen. § 4 folgenden Vergleich an: aves, quae conviviis comparantur, ut immotae facile pinguescant,

in obscuro continentur; ita sine ulla exercitatione iacentibus tumor pigrum corpus invadit, et superba umbra iners sagina subscrescit. at istorum corpora, qui se tenebris dicaverunt, foeda visuntur. quippe suspectior illis quam morbo pallentibus color est, languidi et evanidi albent, et in vivis *caro morticina* est. Mit den an Epikur anknüpfenden Stellen hat diese Verwendung nichts zu tun. Hier ist wirklich an das Fleisch, nicht zunächst an den Leib gedacht. Schon die Tierparallele hat etwas Entwürdigendes, besonders in Verbindung mit dem Mästen. Auch hier schließt die Beschreibung des Leibes der Lasterhaften (nachher kommen die tenebrae in animis an die Reihe) mit einer starken Pointe: in vivis caro morticina. Morticinus ist ein häßliches Wort, das nur von Tieren gebraucht wird: verreckt. Hier auf caro übertragen hat es die Bedeutung Aas. Das Bild, daß solche Menschen, die Tag und Nacht unnatürlich vertauschen, bei lebendigem Leibe faules Fleisch herumtragen, will Abscheu und Entrüstung erwecken. Ich hätte es auch bei den häßlichen Worten einreihen können[1]).

Soviel über die herabsetzende Verwendung von caro bei Seneca als erstem Lateiner, der sie uns bietet. Die Kirchenväter von Tertullian an machen dann davon die reichste Anwendung, cf. Thes. l. l. III 484, 50ff.; womit nicht gesagt ist, daß sie dabei an Seneca anknüpfen, wie Pascal meint, wenn ich ihn recht verstehe. Es ist vielmehr die von der biblischen Verwendung herkommende Strömung, die überwiegt; mit ihr vereinigt sich die profane.

## Kap. 10.

## Bauch, Magen, Sordida.

Seneca spricht oft über den durch sinnliche Bedürfnisse und Triebe erniedrigten Leib, besonders in Verbindung mit den Wörtern venter und gula, zum Ausdruck der stärksten Teile im menschlichen Triebleben. Vor allem ist zu bemerken, daß es hier manchmal schwer zu entscheiden ist, inwieweit es sich an der einzelnen Stelle um die eigentliche Bedeutung handelt: um den Bauch oder den Magen in physiologischem Sinne, oder um diese Körperteile als Repräsentanten der niederen körperlichen Triebe oder des Leibes überhaupt. In diesem Falle haben wir es mit pars pro

[1]) caro putida als Schmähwort bei Cic. Pis. 19.

toto-Bildungen zu tun, und zwar wird ein unedler Teil an Stelle des Ganzen herausgehoben, was mit der Tendenz verbunden ist, dieses Ganze herabzusetzen, wie überhaupt in der Verwendung der Ausdrücke *γαστήρ*, venter usw. häufig eine ethische Wertung liegt. Manchmal ist allerdings die schmähende metaphorische Verwendung ganz unverkennbar, so z. B. in dem Kreterzitat bei Paulus (Tit. 1, 12), das die Kreter als Lügner, schlechte Tiere und faule Bäuche bezeichnet: *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί* (cf. Diels, Epimenides Frag. 1), oder wenn Lucilius v. 75 M. von Fressern sagt; „vivite *ventres*". cf. auch das Komikerfragm.: *γαστὴρ ὅλον τὸ σῶμα, πανταχῆ βλέπων ὀφθαλμός, ἕρπον τοῖς ὀδοῦσιν θηρίον* (Plut. mor. 54b). Bei Marx, Komm. zu Lucil. v. 75 ist auch auf Hes. Theog. 26 verwiesen. Weiteres bei Marx, auch zu v. 1104. Diese Beispiele zeigen, daß diese übertragene Anwendung schon altes Ausdrucksmittel ist. Für es sowie für die andern angegebenen Möglichkeiten ließen sich zahlreiche Belege geben aus den verschiedensten Literaturgattungen, was aber hier nicht fördern würde[1]). Ich ziehe es vor, gleich mit Seneca zu beginnen und bei Anlaß einzelner Senecastellen frühere Parallelen zu bieten. Nur auf das Lob des *γαστήρ* bei Epikur und den Seinen [cf. Epic. 278 Adnot. u. z. B. Gnomol. Vatic. 59 (p. 66 Von der Mühll)] möchte ich noch hinweisen; es war ja sehr berühmt und hat hier stark eingewirkt.

Im eigentlichen, nicht übertragenen Sinne ist venter gebraucht de brev. vitae 18, 5: Seneca fordert den Paulinus auf, sich von seinem Amt zurückzuziehen: cogita praeterea, quantum sollicitudinis sit ad tantam te molem obicere: cum *ventre* tibi *humano* negotium est; nec rationem patitur nec aequitate mitigatur nec ulla prece flectitur populus esuriens. Da dieser Paulinus die cura annonae innehatte[2]), so stimmt es, Paulinus hat wörtlich mit dem Magen zu tun. Es wird anschaulich die Sache selbst genannt (hier: venter humanus), wo vielleicht ein anderer nur vom populus esuriens gesprochen hätte.

[1]) Manche Belege des Inhalts, daß der Bauch eine Herrschaft über den Menschen ausübt, daß darin eine Erniedrigung liegt, über die besonders die Kyniker keineswegs zurückhaltend spotten, daß Schmerbauch (*προγάστωρ*) auch auf sittliche Eigenschaften schließen läßt (Physiognomik) usw., sind von Gerhard, Phoinix v. Kol. p. 55, 70/1, 151, gesammelt.

[2]) cf. jedoch Dessau, Über die Abfassungszeit einiger Schriften Senecas, Hermes 53 (1918) 188ff.

Mit besonderer Vorliebe wendet sich Seneca gegen die Feinschmecker, gegen den ungeheuren Luxus, der gerade seine Zeit vor andern auszeichnete. So im Kapitel 10 der cons. ad Helv. m. Das ganze Kapitel ist eine Deklamation gegen den Tafelluxus. Ich greife nur die Stellen heraus, die hier in Betracht kommen: 2. corporis exigua desideria sunt: frigus summoveri volt, alimentis famem ac sitim extinguere; quidquid extra concupiscitur, vitiis, non usibus laboratur. non est necesse omne perscrutari profundum nec strage animalium *ventrem* onerare nec conchylia ultimi maris . . . 3. quod dissolutus deliciis *stomachus* vix admittat, ab ultimo portatur oceano; vomunt ut edant, edunt ut vomant . . . 5. quid opus est tot artibus *ventri servientibus?* . . . 6. licet itaque augeatis census, promoveatis fines: numquam tamen *corpora vestra laxabitis*: Das Anwachsen des Vermögens und die Ausdehnung der Ländereien wird der Unmöglichkeit, den Leib weiter zu machen, gegenübergestellt. Ein ähnlicher Gedanke in de prov. 3, 6: Wäre Fabricius glücklicher gewesen, si in *ventrem* suum longinqui litoris pisces et peregrina aucupia congereret, si conchylis . . . pigritiam stomachi nausiantis erigeret . . .? Wie an diesen beiden Stellen, so wird auch sonst der Gegensatz zwischen dem Bauch und dem gewaltigen Aufwand pointiert zum Ausdruck gebracht. Horat. Sat. I, 1, 45:

milia frumenti tua triverit area centum,
non tuus hoc capiet *venter* plus ac meus.

Heinze verweist darauf, daß der Gedanke lucilisch sei: 554ff.:

milia dum centum frumenti tollis medimnum,
vini mille cadum . . . aeque fruniscor ego ac tu.

Von den Rhetoren war dieser Gegenstand viel behandelt. Von Vibius Gallus wird Seneca Controv. 10, 4, 3 die Pointe berichtet: Tot membra franguntur, ut *unum ventrem* impleant, und von dem Rhetor Musa erzählt Seneca rhet. contr. 10, praef. 9, er habe über den Tod gesprochen und dabei gesagt: quidquid avium volitat, quidquid piscium natat, quidquid ferarum discurrit *nostris* sepelitur *ventribus*. quaere nunc, cur subito moriamur: mortibus vivimus[1]). Wie wir sehen, hat der Topos schon lange Wege und Irrwege hinter sich, bis er zur senecaischen Formulierung gelangte.

[1]) cf. Norden, Kunstprosa 299. 385. Zu dem Topos vgl. Wendland, Philo und die kyn.-stoische Diatribe 8ff.; Schütze, Iuvenalis Ethicus, Diss. Greifswald 1905, 20ff.

So treten zwar die Deklamierübungen der Rhetorenschulen und gewisse Partien Senecas sehr nahe zusammen, aber doch mit dem Unterschied, daß hinter letzteren ein ernster ethischer Wille und höchste stilistische Meisterschaft steht, wenn es auch zuzugeben ist, daß gerade diese Teile uns heute am wenigsten angenehm berühren. Doch zunächst haben wir den sprachlichen Ausdruck dieses Topos bei Seneca noch etwas näher zu betrachten.

Den Schluß des Briefes 89, von § 18 an, bildet eine Diatribe über die irdisch gerichteten Bestrebungen des Menschen. Zuerst über die Bauwut[1]) von § 18 an. Nach Aufzählung all der Bemühungen beim Bauen wird § 21 E. als letzter Trumpf ausgespielt: cum *multa* aedificaveritis, cum **ingentia**, tamen et *singula* corpora estis et **parvola.** Der Vielzahl und Größe der Häuser wird gegenübergestellt die Singularität und Kleinheit der Leiber. Der Gegensatz wird dann noch einmal aufgenommen in einer Frage: quid prosunt *multa* cubicula? auf die die Antwort sofort folgt: in *uno* iacetis. Dieses Abschließen eines Punktes durch eine an den Zuhörer oder Leser gestellte Frage mit schlagender Antwort liebt Seneca[2]); er will durch eine so pointierte Antwort bei seinem Gegner die letzten Einwände erledigen. § 22 geht er auf die gula der Menschen über: ad *vos* deinde transeo, quorum profunda et insatiabilis gula hinc maria scrutatur, hinc terras, alia hamis, alia laqueis, alia retium variis generibus cum magno labore persequitur: nullis animalibus nisi ex fastidio pax est. Es wird hier nicht mehr wie in der Cons. ad Helv. cap. 10 breit geschildert, sondern die gula wird personifiziert, wie sie gierig Meer und Land aufwühlt und mit Geräten verschiedenster Art die Tiere verfolgt. Das soll als Bild wirken, das wieder mit einer Pointe geschlossen wird: die Verfolgung ist erst zu Ende, wenn die gula Ekel empfindet (nullis animalibus nisi ex fastidio pax est). Anaphorisch schließt sich an:

quantulum ex istis epulis, quae per tot comparatis
manus, fesso voluptatibus ore libatis?
quantulum ex ista fera periculose capta dominus
crudus ac nauseans gustat?
quantulum ex tot conchyliis tam longe advectis per
istum stomachum inexplebilem labitur?

[1]) Für Parallelen vgl. Wendland, a. a. O. 24ff.
[2]) cf. z. B. epist. 110, 13 Ende.

infelices[1]), ecquid intellegitis maiorem vos famem habere quam *ventrem*? So wird auch hier mit einer sehr beschämenden Zuspitzung abgeschlossen, in der wie üblich Kleinheit des Leibes, bzw. des Magens, und die Größe der Begierden einander gegenübergestellt werden. Nie ist dieser oft abgehandelte Gemeinplatz bei Seneca ganz gleich. In diesem Brief insbesondere ist zu beachten, daß Seneca nicht selbst spricht, sondern von § 18 an wird die Rede dem Lucilius in den Mund gelegt. Dadurch bringt sie Seneca möglichst nahe an diesen heran mit starker Willensbetonung: haec (Schriften über die Einteilung der Philosophie), Lucili virorum optime, quo minus legas non deterreo, dummodo quicquid legeris, ad mores statim referas. illos compesce, marcentia in te excita, soluta constringe, contumacia doma, cupiditates tuas publicasque quantum potes vexa: et istis dicentibus 'quo usque eadem?' responde: ego debeam dicere 'quo usque eadem peccabitis?' . . . So verlangt er zuerst die Selbstbesserung[2]) des Schülers; darauf geht er aus. Die Rede, die er ihn halten läßt, beteiligt den Schüler auch an diesem Apostolat; wenn er diese Gedanken aussprechen muß, werden sie ihm als Ziel für sein eigenes Streben um so mehr bewußt. Entsprechend schließt der Brief § 23: haec aliis dic, ut dum dicis, audias ipse, scribe, ut dum scribis, legas, omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens. stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius. Vale. Es ist unverkennbar, daß durch diese persönliche Einstellung aus dem deklamatorischen Topos wieder ein Mittel ethischer Propaganda wird.

Mit dem Gegensatz zwischen Eßbedürfnis und Aufwand schließt auch der Brief 114. Wie bei Brief 89 diese Gedanken den Abschluß einer Erörterung über die Einteilung der Philosophie bildeten, so hier einer solchen über den Stil. § 26[3]): numquid enim, mi Lucili, in hoc furor est, quod nemo nostrum mortalem se cogitat, quod nemo imbecillum? in illo, quod nemo nostrum unum esse se cogitat! Seneca isoliert den Adressaten förmlich und weist

---

[1]) Über diese Convicia vgl. Weber, H., De Senecae phil. dicendi genere Bioneo, Diss. Marburg 1895 p. 46f.

[2]) Mit der Besserung bei sich zu beginnen ist ein bekanntes Postulat der Kaiserzeit. cf. Gerhard, Ph. v. K. 39.

[3]) cf. schon § 25 die abstoßende Schilderung des Lüstlings.

dann in dreigliedriger Doppelanapher (∾ ep. 89, 22) auf das der Einzelheit des Individuums widersprechende Treiben:

aspice culinas nostras et concursantis inter tot ignes cocos:
*unum* videri putas *ventrem*, cui tanto tumultu
comparatur cibus?
aspice veteraria nostra et plena multorum saeculorum vindemiis horrea:
*unum* putas videri *ventrem*, cui tot consulum regionumque
vina cluduntur?
aspice, quot locis terra vertatur, quot milia colonorum arent, fodiant:
*unum* videri putas ventrem, cui et in Sicilia et in
Africa seritur?

Man hat den Eindruck, als habe Seneca durch besonders kunstvollen Aufbau der Gedanken den Leser hier fesseln wollen, wo der Gedanke selbst nicht neu wirkte. Nun wird dem falschen Verhalten das Ideal gegenübergestellt: 27: sani erimus et modica concupiscemus, si unusquisque se numeret, metiatur simul corpus, sciat, quam nec multum capere nec diu possit. Ganz persönlich schließt dann den Brief; das ist die Hauptsache; einen näheren Zusammenhang als den Bezug auf den profectus morum hat der Schlußsatz nicht: nihil tamen aeque tibi profuerit ad temperantiam omnium rerum quam frequens cogitatio brevis aevi et huius incerti: quidquid facies, respice ad mortem. Vale. So folgt auf die kunstvolle Periode von § 26 dieser einfache, schlichte Satz, der dadurch nur um so eindringlicher sein möchte.

Die bis jetzt angeführten Beispiele bezogen sich auf die Befriedigung der Eßlust. Das ist z. B. auch ep. 119, 3 der Fall: (natura) *ventrem* non delectari vult, sed impleri, ebenso ep. 17, 4: facile est pascere paucos *ventres* et bene institutos et nihil aliud desiderantes quam impleri, ep. 55, 5: . . . est turpissimum, *ventri*, somno, libidini (vivere), ep. 123, 3: magna pars libertatis est bene moratus *venter* et contumeliae patiens (cf. auch ep. 95, 16 ff.), während es, wenn Seneca ep. 108, 14 sagt: Als Attalus begann voluptates nostras traducere, laudare castum corpus, sobriam mensam, puram mentem non tantum ab inlicitis voluptatibus, sed etiam supervacuis, libebat circumscribere *gulam* ac *ventrem*, scheint, daß sich gula auf die Einschränkung der Eßlust, venter eher auf das sexuelle Gebiet bezieht. Oft ist auch an beides, an die Sinnenlust über-

haupt zu denken[1]), z. B. de vita beata 14, 3: qui sectatur voluptatem omnia postponit et primam libertatem neclegit ac *pro ventre dependit*, nec voluptates sibi emit, sed se voluptatibus vendit; in allen Fällen aber bringt venter einen Ton der Geringschätzung hinein[2]), und oft ist Geringschätzung und Unwille noch stärker ausgedrückt: ad Marc. 22, 2: viele habe noch im Alter die Ausschweifung befallen coepitque dehonestare speciosa principia, aut in popinam *ventremque* procubuerunt[3]) toti summaque illis curarum fuit, quid essent, quid biberent. De brev. vitae 7, 1 sagt er von denen, die nach Ruhm übermäßig streben, speciose errant, von den nach Reichtum Trachtenden: virilius peccant, während er in bezug auf die, die dem Leibe dienen, sagt: in *ventrem* ac libidinem proiectorum inhonesta labes est. Das richtige Verhältnis des Menschen zu Speise und Trank wird ep. 21, 11 ausgedrückt: *venter* praecepta non audit[4]); poscit, appellat. non est tamen molestus creditor. parvo dimittitur, si modo das illi, quod debes, non quod potes. Vale. Auch hier ist wie schon öfters die Ordnung dieses Verhältnisses an den Schluß des Briefes gesetzt als das, was für die praktische Ausführung möglichst sich einprägen soll. Die juristische Metapher beleuchtet das Verhältnis wieder von einer anderen Seite[5]).

Ich habe in der Einleitung schon ausgeführt, welche Stellung Seneca dem häßlichen Wort und der häßlichen Vorstellung gegenüber einnimmt[6]). Dafür kommen auch zu diesem Abschnitt Bei-

---

[1]) cf. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 1098c; Epicurea 278, 10. Philo, de sacr. Abel et Caini 33 u. o.

[2]) cf. z. B. auch die Szene am Totenbett des Marcus bei Herodian I, 6, 1: *τὸ εὔδαιμον γαστρὶ καὶ τοῖς αἰσχίστοις μετροῦσι.* cf. Demosth. cor. 296. Ferner Cic. Nat. deor. 1, 113.

[3]) Auch Philo nennt leg. alleg. 3, 138f das sich der Lust hingeben ein Kriechen auf dem Bauche.

[4]) Zu „venter praecepta non audit" cf. Plut. de tuenda san. praecepta 131 d: *Ἐπὶ δὲ τροφὴν παραγενομένους, ἂν μὲν ᾖ τι τῶν πρόσθεν ὄφελος λόγων οἷς τὰς ὀρέξεις κηλοῦμεν καὶ καταπραΰνομεν, ἄλλο τι χρὴ παραινεῖν τῶν ἐφεξῆς· ἂν δ' ὥσπερ ἐκ δεσμῶν λελυμένη χαλεπὸν ᾖ χρῆσθαι καὶ φιλονεικεῖν πρὸς γαστέρα ὦτα μὴ ἔχουσαν, ὡς ἔλεγε Κάτων, διαμηχανητέον τῇ ποιότητι τῆς τροφῆς ἐλαφρότερον ποιεῖν τὸ πλῆθος.*

[5]) In der Histor. Laus. werden 3 Gläubiger genannt: Habsucht, Wohllust, Eßgier. Dem 3. davon ist Serapion noch zum Zinszählen verpflichtet. cf. Reitzenstein, Histor. Monach. u. Histor. Laus. 65. — vgl. unter iurist. Metaphern S. 52f.

[6]) Einige der im folgenden besprochenen Beispiele stellt Weber, De Sen. Phil. dic. gen. Bion. p. 37f. zusammen.

spiele in Betracht. Epist. 102, 27: Von § 20 an enthält dieser Brief einen Hymnus auf die Erhabenheit des Geistes in hoher Sprache. Um so mehr sticht es ab, wenn Seneca § 27 fortfährt: quid ista (den Leib) sic diligis quasi tua? istis opertus es: veniet qui te revellat dies et ex contubernio *foedi atque olidi ventris* educat. Diese rücksichtslose Bezeichnung „garstiger und stinkender Bauch", gesagt vom Adressaten in direkter Anrede, will den Leib als etwas Ekelhaftes empfinden lassen und Abscheu und Sehnsucht nach der Befreiung davon erwecken, besonders da unmittelbar darauf diese Freiheit vom Leib in den strahlendsten Farben ausgemalt wird: . . . alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare: aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet . . . tunc in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris . . . Vor Seneca fehlen die Belege für so schroffe Benennung, wenn auch seit Plato[1]) häufig die Seele als durch den Leib verunreinigt bezeichnet wird. Wenn Epiktet *πηλός*[2]) sagt, so fehlt die unangenehme Geruchsempfindung. Diese ist vorhanden bei Marc Aurel 8, 37: *γράσος πᾶν τοῦτο (τὸ σῶμα) καὶ λύθρον ἐν θυλάκῳ;* ekelhaft ist auch bei Ambros. Hex. 6, 46: caenum corporis, und stark verächtlich sind ähnliche Ausdrücke in der manichäischen Literatur[3]). Aber bei Seneca haben wir zu den Adjektiven, die den unangenehmen Geruch bezeichnen, noch ein weiteres Mittel, indem nicht der Leib als schmutzig und stinkend bezeichnet ist, sondern der *venter*[4]): an Stelle des ganzen Körpers wird der Teil genannt, bei dem diese Adjektive besonders abstoßend wirken. Über die Metapher „contubernium" habe ich schon an anderer Stelle gesprochen[5]). Ich glaube, daß hier nicht zu fragen ist, aus welchem philosophischen System Vorstellung und Aus-

[1]) Z. B. Phaedo 80e.

[2]) *πηλός, πήλινος* bezeichnen wie das lat. lutum nicht eine ekelhafte Masse. *πηλός*: Epiktet 1, 1, 11; 4, 1, 78. 100; 4, 11, 27.

[3]) cf. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium S. 50; 137, wo z. B. ein manich. Fragm. zitiert ist, in dem die Unreinheit des Körpers aus dem Kote der Teufel und dem Unrat der Hexen hervorgebracht wird. Faex begegnet bei Seneca noch nicht für den Leib speziell, sondern für das Irdische überhaupt: ad Marc. 23, 1; epist. 75, 18. Für späteres Vorkommen cf. Thes.

[4]) Den *γαστήρ* nennt Philo „unglücklich": de somn. 2, 51: *τὰ κατὰ τῆς ταλαίνης γαστρὸς ἐκ πολλῶν χρόνων ἀνευρημένα . . .*; de Jos. 154: *περὶ τὴν ἄθλιον γαστέρα.*

[5]) Seite 64.

drücke kommen. Die ganze Partie des Briefes von § 20 an stammt aus der Gedankensphäre von Consolatio und Protreptikos; nur sind die üblichen Topoi hier mit besonderer Kunst behandelt, die hauptsächlich auf anschauliche, eindringliche Wirkung ausgeht. Seneca sagt auch selbst, daß er ein kühnes Wort nicht scheue. Nat. quaest. 3, 18, 7: non tempero mihi, quin utar interdum temerarie verbis et proprietatis modum excedam, und darauf folgt die kurze, aber drastische Schilderung des Schlemmers: non sunt ad popinam dentibus et *ventre* et ore contenti — oculis quoque gulosi sunt[1]). Diese Pointe schließt die castigatio luxuriae (18, 1). Die Bemerkung Senecas, daß er auf kühne Darstellung nicht verzichte, war nicht nur für den darauffolgenden Satz berechnet. Die ganze Digression (cap. 17; 18) hat sie herbeigeführt[2]). Eine starke Übertreibung enthält z. B. der gerade vorhergehende Satz § 6: von den Schlemmern nemo morienti amico assidet, nemo videre mortem patris sui sustinet, quam optavit. quotusquisque funus domesticum ad rogum prosequitur? fratrum propinquorumque extrema hora deseritur, ad mortem mulli concurritur.

Wie weit Seneca geht in der Erwähnung des Häßlichen, zeigt epist. 110. Der Brief handelt darüber, daß man, um von Furcht frei zu sein, unterscheiden müsse zwischen dem Überflüssigen und zwischen dem Nötigen[3]); das Nötige sei überall bei der Hand, das Überflüssige mache viele Mühe. § 12: der Verzicht auf die supervacua sei nichts Großes, wohl aber der auf die necessaria. non magnam rem facis, quod vivere sine regio apparatu potes, quod non desideras milliarios apros nec linguas phoenicopterorum et alia portenta luxuriae iam tota animalia fastidientis et certa membra ex singulis eligentis: tunc te admirabor, si contempseris etiam sordidum panem, si tibi persuaseris herbam, ubi necesse est, non pecori tantum, sed homini nasci; si scieris cacu-

---

[1]) Eine ähnliche überraschende Pointe in epist. 83, 24: quae gloria est capere multum? cum penes te palma fuerit et propinationes tuas strati somno ac vomitantes recusaverint, cum superstes toti convivio fueris, cum omnes viceris virtute magnifica et nemo vini tam capax fuerit, vinceris a dolio. cf. ganz ähnlich gebaute Vergleiche bei den Tiervergleichen. Die drei cum-Sätze schaffen eine gewisse Spannung.

[2]) Das Leib—Seele-Problem bildet auch ep. 65, 21, 22 einen Exkurs. cf. S. 119 f.

[3]) Über die Verwendung von *ἀναγκαῖος* bei den Popularphilosophen cf. Gerhard, a. a. O. 122.

mina arborum explementum esse *ventris*, in quem sic pretiosa congerimus tamquam recepta servantem[1]). sine fastidio implendus est. quid enim ad rem pertinet, quid accipiat perditurus quicquid acceperit? Schon da wird auf das Schicksal der Speisen hingewiesen und der Hauptschlag könnte erfolgen. Zuerst wird aber im nächsten Satz der Aufwand an Mühe und Sorgfalt in Auswahl und Zubereitung der Speisen geschildert und das Wohlgefallen des Lucilius daran gewissermaßen festgenagelt: delectant te disposita, quae terra marique capiuntur, alia eo gratiora, si recentia perferuntur ad mensam, alia, si diu pasta et coacta pinguescere fluunt ac vix saginam continent suam. delectat te nidor horum arte quaesitus. Mit starkem Ausdruck wendet sich plötzlich Seneca dagegen: at mehercules ista sollicite scrutata varieque condita cum subierint *ventrem*, una atque eadem foeditas occupabit. Selbst vor der letzten Steigerung schreckt er nicht zurück. Ohne Rücksicht auf Schicklichkeit, überraschend durch die Kürze, stellt er in der 2. Person die Frage, die eine Stellungnahme vom Schüler verlangt: vis ciborum voluptatem contemnere? — exitum specta[2]).

Die körperlichen Bedürfnisse, über die man sonst nicht spricht, werden von Seneca mit Namen genannt, die niedrige Tätigkeit wird mit niedrigem Wort bezeichnet: de vita beata 20, 5: edendi mihi erit bibendique finis desideria naturae restinguere, non *implere alvom et exinanire.* Damit der Gegensatz zwischen einer häßlichen Handlung und der erhabenen Gesinnung, mit der sie

---

[1]) Dieses Bild: der Magen als Aufbewahrungsort für kostbare Dinge findet sich sonst nicht. Es will sehr konkret die Sinnlosigkeit kostbarer Speisen zum Ausdruck bringen. Es liegt der juristische Begriff des receptum zugrunde, des Garantievertrags, den der Reeder oder Wirt dem Reisenden gegenüber für anvertraute Gegenstände eingeht. cf. Sohm, Inst.[14] 561.

[2]) Ähnliche Hinweise auf Unanständiges finden sich etwa auch bei den Kirchenschriftstellern, bei denen sie gleich wie bei Seneca zu beurteilen sind. Für diese Vorstellung hier verweise ich auf Hier. adv. Jovin. 342b: nihil ... ita obruit animam, ut plenus venter et exaestuans et huc illucque se vertens et in ructus vel in crepitus ventorum efflatione respirans. quale illud ieiunium aut qualis refectio post ieiunium, cum pridianis epulis distendimur et guttur nostrum meditatorium efficitur latrinarum. Bickel, Diatribe in Sen. fragm. p. 414 in der Appendix verweist auf Tert. de ieiun. 6, p. 280, 7: cum totum illud domicilium interioris hominis escis stipatum, vinis inundatum, decoquendis iam stercoribus exaestuans praemeditatorium efficitur latrinarum. Mehr ins Lächerliche werden die Fresser gezogen bei Mus. *π. τροφ.* 97 H: *πολὺ γοῦν κάκιον διακειμένους ὁρᾶν ἔστι τὰ σώματα τοὺς περὶ τὰ βρώματα τρυφῶντας, ὧν εἰσιν ἔνιοι παραπλήσιοι ταῖς κιττώσαις γυναιξίν.*

ausgeführt wird, nur um so mehr wirkt, erzählt er, ohne den Leser irgendwie zu schonen, ein Ereignis aus der Gladiatorenkaserne, von dem er selbst sagt, daß es ein sordidum exemplum sei: ep. 70, 20: nuper in ludo bestiariorum unus e Germanis, cum ad matutina spectacula pararetur, secessit ad exonerandum corpus: nullum aliud illi dabatur sine custode secretum: ibi lignum id, quod ad emundanda obscena adhaerente spongia positum est, totum in gulam farsit et interclusis faucibus spiritum elisit. Parum munde und parum decenter sei das gewesen, aber ein vir fortis war der Gladiator doch: quam fortiter ille gladio usus esset, quam animose in profundam se altitudinem maris aut abscisae rupis inmisisset[1])!

Unappetitlich ist auch die Schilderung der Schlemmerei in Brief 95, 25[2]): di boni, quantum hominum unus *venter* exercet! Wie viele Speisen sind schädlich! quam foedi itaque pestilentesque ructus[3]) sunt, quantum fastidium sui exhalantibus crapulam veterem[4])! scias putrescere sumpta, non concoqui . . . 27. piget esse iam singula: coguntur in unum sapores. in cena fit, quod fieri debebat in ventre: expecto iam, ut manducata ponantur . . . 28. non esset confusior vomentium[5]) cibus.

Einen unanständigen Vergleich zum Ausdruck der Geringschätzung verwendet Seneca ep. 91, 19, allerdings mit Berufung auf seinen Freund, den kynischen Moralisten Demetrius, von dem man diesen Vergleich eher erwartet[6]): quid autem stultius homine verba metuente? eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces inperitorum, quo *ventre* redditos crepitus. 'quid enim' inquit 'mea, susum isti an deosum sonent?'.

Bedeutend niedriger als venter steht das Wort *abdomen*, eigentlich der untere Teil des Bauches, der Wanst, der Schmerbauch, besonders als Sitz der Gefräßigkeit und niederen Sinnlich-

---

[1]) cf. Epikt. I, 2, 25.
[2]) Auf ep. 47, 2 genügt ein Hinweis.
[3]) cf. Cic. Tusc. 5, 99; Piso 13, Phil. 2, 63.
[4]) cf. Hieron. adv. Jovin. a. a. O.
[5]) Zu vomere usw. vgl. cons. ad Helv. 10, 3; de prov. 3, 13; de ben. 7, 9, 3; epist. 18, 4; 68, 7; 83, 24; 88, 19; 95, 21. Einige Parallelen bei Schütze, a. a. O. 22.
[6]) Doch findet sich bei Anlaß der Lehre vom Wind in den nat. qu. 5, 4, 2 diese Erscheinung erwähnt, wo kein herabsetzender Zweck damit verbunden ist. Die Erklärung gehört wohl der stoischen Quelle.

keit[1]). Auf welche sittliche Eigenschaften die Physiognomiker aus dem abdomen, griechisch *προγάστωρ*, schlossen, zeigt Gerhard Phoinix. v. Kol. p. 151 an einigen Beispielen. Seneca verwendet den Ausdruck de benef. 7, 26, 4: alius libidine insanit, alius *abdomini* servit. Auf die Schmähung, die in *saccus es* liegt (Ep. 77, 16), habe ich schon an anderer Stelle hingewiesen[2]).

Schließlich ist noch auf eine Gruppe von Vergleichen aufmerksam zu machen, die das Gemeinsame enthalten, daß häßliche Bilder für die kranken Sitten vom kranken Leib entlehnt werden. Ich will einige Beispiele dafür anführen. De brev. vit. 4, 6 werden Antonius, Kleopatra usw. als Wunden am römischen Staate bezeichnet: haec ulcera cum ipsis membris absciderat (sc. divus Augustus): alia subnascebantur; velut grave multo sanguine corpus parte semper aliqua rumpebatur. Dem biblischen Gleichnis vom Splitter und Balken entspricht de vita beata 27, 4: papulas observatis alienas, opsiti plurimis ulceribus[3])? hoc tale est, quale si quis pulcherrimorum corporum naevos aut verrucas derideat, quem foeda scabies depascitur. Unappetitlich ist auch de tranq. an. 2, 11: ut ulcera quaedam nocituras manus adpetunt et tactu gaudent, et foedam corporum scabiem delectat quicquid exasperat, non aliter dixerim his mentibus, in quas cupiditates velut mala ulcera eruperunt, voluptati esse laborem vexationemque. Häßlich ist die Schilderung eines Verstümmelten, um die Grausamkeit des Alexander und Lysimachus zu zeigen: de ira III 17, 3: (Lysimachus) Telesphorum Rhodium amicum suum undique decurtatum, cum aures illi nasumque abscidisset, in cavea velut novum aliquod animal et invisitatum diu pavit, cum oris detruncati mutilatique deformitas humanam faciem perdidisset; accedebat fames et squalor et inluvies corporis in stercore suo destituti; callosis super haec genibus manibusque, quas in usum pedum augustiae loci cogebant, lateribus vero adtritu exulceratis non minus foeda quam terribilis erat forma eius visentibus, factusque poena sua monstrum misericordiam quoque amiserat.

[1]) So schon verwendet bei Cicero Pis. 41, 66; Sest. 110.

[2]) cf. p.81 ; der Vollständigkeit halber erwähne ich noch ep. 17, 9 und ad Marc. 11, 3. — vgl. Epiktet I, 9, 25, der von Sokrates sagt: *τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος ταῖς ἀληθείαις συγγενὴς τῶν θεῶν· ἡμεῖς οὖν ὡς κοιλίαι, ὡς ἔντερα, ὡς αἰδοῖα, οὕτω περὶ αὐτῶν διανοούμεθα, ὅτι φοβούμεθα, ὅτι ἐπιθυμοῦμεν.* cf. II, 9, 4.

[3]) cf. Otto, Sprichwörter der Römer, s. v. ulcus.

## Kap. 11.

## Der Leib — eine Last, ein Hindernis des Geistes und der Erkenntnis.

Da es sich hier nicht um eine einzelne abgeschlossene Metapher handelt wie etwa im Paragraphen über den Leib als Wohnung usw., so ist es nicht leicht möglich, die einzelnen Ausdrücke wie dort zu verfolgen[1]). Ich muß hier vielmehr für das Allgemeine auf den zweiten Teil der Einleitung und auf die dort angegebene Literatur verweisen[2]) und beschränke mich darauf, nur auf einige Senecastellen einzugehen.

Stark dualistisch[3]) ist ep. 65, 16: ista enim omnia (philosophische Fragen), si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, attollunt et levant animum, qui gravi *sarcina* pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit. nam corpus hoc animi *pondus* ac *poena* est; premente illo urgetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit[4]).

Auch ep. 26 ist unter dem Eindruck der geschwächten Gesundheit geschrieben. Seneca nennt sich selbst gebrochen und will auch von Lucilius so eingeschätzt sein: Modo dicebam tibi, in conspectu esse me senectutis: iam vereor, ne senectutem post me reliquerim. aliud iam his annis, certe huic corpori, vocabulum convenit, quoniam quidem senectus lassae aetatis, non fractae, nomen est: inter decrepitos me numera et extrema tangentis. In Verbindung mit dem Alter tritt der Dualismus sehr hervor: gratias tamen mihi apud te ago: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt: viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore.

---

[1]) Mein Material ist hierfür und für den Gedanken der Göttlichkeit der Seele sehr reich. Besonders Philon würde großen Raum beanspruchen. Im Grunde ist eben der Gedanke: Leib = Last = Hindernis der Ausgangspunkt auch für die meisten anderen Metaphern, weil das die dualistische Zentralidee ist. — Auch die Gedankengruppe: „Seele göttlich — Leib irdisch" hätte zusammengestellt werden können. Da ich aber schon oft in verschiedenem Zusammenhang auf das Motiv der Gottverwandtschaft aufmerksam machen mußte, verweise ich auf den Index.

[2]) S. 20ff.

[3]) Vgl. Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa, p. 33.

[4]) Vgl. die Bemerkung p. 65.

magnam partem *oneris* sui posuit. exultat et mihi facit controversiam de senectute. hunc ait esse florem suum. So beglückwünscht sich Seneca selbst, daß der Leib, der Diener der Laster, gealtert sei. Der Geist verteidigt deshalb voll Freude das Greisenalter als seine Blütezeit, während nach der allgemeinen Anschauung die Jugend als Blüte des Lebens gilt. Mit großer Anschaulichkeit wird durch das Bild: mihi facit controversiam der Begriff der Lebensblüte umgewertet. Schon hier ist die Stimmung eine feierliche; Seneca will nicht beschämen oder niederschmettern wie sonst so oft bei Geringschätzung des Leibes. Nachher wird der Ton noch feierlicher durch die Gewissenserforschung, gleich als ob der Tag der Rechenschaft schon da sei (4): ego certe, velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies venerit, ita me observo et adloquor: 'nihil est' inquam 'adhuc, quod aut rebus aut verbis exhibuimus. . . . quid profecerim, morti crediturus sum. . . . quid egeris, tunc apparebit, cum animam ages. accipio condicionem, non reformido iudicium'. haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta. Mit auffallendem Wechsel spricht er sowohl in der ersten als auch in der zweiten Person, obwohl er, nachdem er einmal mit der Reflexion über sich in erster Person begonnen, nicht zur Selbstanrede in der zweiten Person übergehen sollte. Es ist das wohl ein Fingerzeig, wie stark Seneca immer auf den anderen einzuwirken sucht, wie sehr diese Gewissenserforschung eigentlich für Lucilius geschrieben ist[1]). In § 7 wird dies ja auch ausdrücklich gesagt: haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta. Das Berichten über sich selbst und die Anrede an Lucilius rückt den ganzen Gedanken stark ins Persönliche. Diese erhabenen, feierlichen Motive des Todes und der Rechenschaft sind sonst für die Zeit vor Seneca nicht zu häufig, und in so hohem Grade macht erst er diese Gedanken an das Jenseits für die persönliche sittliche Lebensführung nutzbar.

Einen ähnlichen Fall haben wir in ep. 102, 21 ff.: magna et generosa res est humanus animus. Der Gedanke an die Gottähnlichkeit ist mit stolzen Worten ausgedrückt: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. . . . humilem non accipit

[1]) In ähnlicher Weise wird Lucilius ep. 24, 16 aufgefordert, sich selbst einen Gedankengang vorzulegen.

patriam . . . deinde artam aetatem sibi dari non sinit. Der animus wird nun redend eingeführt: . . . 'cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, *corpus* hic, ubi inveni, relinquam, *ipse* me dis reddam [1]). nec nunc sine illis sum, sed gravi terrenoque detineor'. Im folgenden wird das Leben nur als ein Proludium bezeichnet. Die Tendenz geht schon hier auf die Pointe zu, die nachher in dies natalis kommt. per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur. quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus et praeparat non sibi, set illi loco, in quem videmur emitti iam idonei spiritum trahere et in aperto durare: sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum. . . . nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus. proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori. quidquid circa te iacet rerum, tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est . . . dies iste, quem tamquam extremum reformidas, *aeterni natalis* est. Durch diese Pointe bekommen Geburt und Tod einen neuen Sinn. Der gedankliche Inhalt zwar ist alt [2]), aber die Gleichung Todestag = Geburtstag sagt doch viel mehr. W. Schmidt [3]) zeigt, daß im Lateinischen neben dem Geburtstag auch der erste Tag eines neuen Lebensabschnittes (z. B. natalis purpurae, nat. consulatus usw.), ja jedes für einen Menschen oder eine Stadt wichtige Ereignis natalis genannt werden kann. So heißt die Eröffnung der Schiffahrt natalis navigationis, entsprechend natalis Favonii usw. Schmidt führt dann weiter die Kirchensprache an. Im römischen Martyrologium, dem noch jetzt im Gebrauch stehenden kirchlichen Kalender, ist dies natalis fester Terminus für den Tag des Martyriums, den Todestag, der die Erlösung vom irdischen Leben und die Geburt zu einem besseren Dasein bildet (z. B. Kal. Nov. dies natalis Sancti . . .). Die wichtige Senecastelle,

---

[1]) Für diesen Gegensatz vgl. S. 140f.

[2]) Vgl. Stein, Kommentar zu Herod V 4 und z. B. Xen. Cyr. VIII 7, 19. Origenes verwertet später den Gedanken exegetisch (sel. in Gen. p. 85L.; in Levit. hom. VIII 3; in Matth. p. 230). Die Bibel kenne keine Geburtstagsfeiern von Frommen, nur von Gottlosen (Pharao, Herodes), während die Frommen den Geburtstag verfluchen (Hiob, Jeremias). Die Schrift sage damit, daß der Eintritt ins Leibesleben als ein Unglück zu betrachten sei.

[3]) Der Geburtstag im Altertum (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VII 1) 2ff.

die für uns das erste Beispiel für die spätere kirchliche Verwendung von Todestag = natalis ist, entgeht Schmidt. Daß die Prägung vor Seneca schon geläufig war, scheint mir nicht wahrscheinlich. Sie ist für ihn sehr wohl aus der Gewohnheit des Latein, natalis in weiterem Sinn zu verwenden, zu erklären. Dafür, daß an die Verwendung in den Mysterien[1]) anzuknüpfen ist, liegen keine Beweise vor, obwohl die Möglichkeit nicht zu bestreiten ist. Auch die jährliche Totengedenkfeier an der γενέθλιος ἡμέρα des Toten, nicht etwa an der Wiederkehr des Todestages, gehört nicht innerlich mit unserer Frage zusammen. Cf. Rohde, Psyche I 235. Die heikle Frage eines näheren Zusammenhanges des kirchlichen Gebrauches mit Seneca wage ich nicht zu berühren. Jedenfalls aber bietet er, ähnlich wie bei Corpusculum, den ersten Beleg der betreffenden sprachlichen Formulierung. — Das Bild von der Geburt wird im folgenden festgehalten, sehr persönlich, in der ersten Plur. oder zweiten Sing.: depone *onus:* quid cunctaris, tamquam non prius quoque relicto, in quo latebas, corpore exieris? . . . 27 aequo animo membra iam supervacua dimitte et *istuc* (verächtlich) corpus inhabitatum diu pone: scindetur, obruetur, abolebitur. quid contristaris? ita solet fieri: pereunt saepe velamenta nascentium. quid ista sic diligis quasi tua? istis opertus es: veniet, qui te revellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat[2]). Mit diesem starken, den Leib verurteilenden Ausdruck wird der Gedanke abgeschlossen. Nachher bildet der Unterschied zwischen den irdischen tenebrae und der divina lux einen feierlich stimmenden Gegensatz.

Wie sehr Seneca auf das Hervorrufen der Stimmung ausgeht, kann vorzüglich ein Hinweis auf ep. 41 zeigen, von der Deißmann[3]) sagt, Seneca appelliere hier „an die Andachtsstimmung der antiken Frömmigkeit, die so nahe verbunden ist mit heiligen Hainen, Felsenklippen, Schluchten, Fluß, Quell und See, die auch den heutigen Menschen an antiken Kultstätten noch zur Andacht stimmen soll". Der Brief beginnt mit einer Captatio benevolentiae; der Hauptgedanke wird in warmer, eindringlicher Anrede

[1]) Im Isisdienst ist der Tag der Weihe der natalis (Apul. Met. XI 24: exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum), ebenso bei den Taurobolien (vgl. Schmidt a. a. O.).

[2]) cf. S. 129.

[3]) Licht vom Osten 206.

aufgestellt: prope est a te deus, tecum est, intus est. ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus[1]) sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Alte geheimnisvoll schattige Bäume an abgelegenen Orten erregen den Glauben an den Aufenthalt einer Gottheit; gewaltige natürliche Felshöhlen an Bergen . . . animum tuum quadam religionis suspicione percutiet; Quellen, Flüsse und tiefe Seen haben ihre Altäre. Wenn man nun einen Menschen sieht, interritum periculis, intactum cupiditatibus . . ., ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, sollte da keine Verehrung in einem aufsteigen? So ist die Andachtsstimmung der Natur nur Folie für die Gottähnlichkeit des Weisen. Non dices: 'ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic, in quo est, corpusculo possit'? vis isto divina descendit. animum excellentem, moderatum . . . caelestis potentia agitat. . . quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur[2]): sic animus magnus ac sacer . . . conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae . . . Der Dualismus und das Hervorrufen einer feierlichen Stimmung sind hier aufs nächste verbunden.

Der Leib als Last und als Hindernis für die Seele wird auch an einigen anderen Stellen gezeichnet: ep. 15, 2: adice nunc, quod maiore corporis *sarcina* animus eliditur et minus agilis est. itaque quantum potes, circumscribe corpus tuum et animo locum laxa. Ep. 24, 17 werden Einwürfe gemacht und beantwortet, die den Weisen aus seiner Ruhe bringen könnten: pauper fiam: inter plures ero. exul fiam: ibi me natum putabo, quo mittar. alligabor: quid enim? nunc solutus sum? ad hoc me natura *grave corporis mei pondus* adstrinxit. moriar: hoc dicis, desinam aegrotare posse, desinam alligari posse, desinam mori posse. Die steigenden Leiden: Armut, Exil, Gefängnis, Tod werden mit steigenden Mitteln ihrer Schrecken beraubt, besonders Gefängnis und Tod. Bei letzterem geschickte dreifache Wiederholung des desinam, besonders in der Pointe: desinam mori posse, die als wirkungsvollste Formulierung an die letzte Stelle gestellt ist. — Ep. 24, 18: emissis meliora restant *onere detracto*. Ep. 92, 33 ist der Leib ein onus necessarium; ep. 66, 3: quosdam . . . edit (natura) corporibus *impeditos*, sed

[1]) vgl. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca 227.
[2]) Das Bild von den Sonnenstrahlen ist sonst nicht bekannt.

nihilominus perrumpentes obstantia[1]). — Dem Charakter der Trostschrift entsprechend erinnert an den platonischen Phaedon ad Marc. 24, 5: imago dumtaxat fili tui perit et effigies non simillima, ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus. haec quae vides circumdata nobis, ossa nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera, quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. *obruitur his, offocatur, inficitur, arcetur a veris* et *suis in falsa coiectus.* omne illi cum hac gravi carne certamen est, ne abstrahatur et sidat; nititur illo, unde demissus est. ibi illum aeterna requies manet ex confusis crassisque pura et liquida visentem. Auch ad Helv. 11, 6 taucht der Gedanke auf, daß der Geist, der sich nicht frei macht, vom Irdischen beschwert wird: omnia ista, quae imperita ingenia et nimis corporibus suis addicta suspiciunt . . . *terrena* sunt *pondera,* quae non potest amare sincerus animus ac naturae suae memor, levis ipse, expeditus et, quandoque emissus fuerit, ad summa emicaturus; interim quantum *per moras membrorum* et hanc *circumfusam gravem sarcinam* licet, celeri et volucri cogitatione divina perlustrat.

Wenn Seneca auch den Leib keineswegs bedingungslos verwirft (ep. 73, 16: semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt: si malus . . .), so geht er an anderen Stellen wieder in der ethischen Verwerfung des Leibes sehr weit: z. B. ep. 92, 10: prima ars hominis est ipsa virtus: . . . virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur. . . . quae invenietur tam discors inter se iunctura corporum? fortissimae rei inertissima adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta. Die niederen Begierden und der Leib als Sitz derselben werden oft verurteilt: ad Helv. 13, 3: (libido) secretum et infixum visceribus ipsis exitium; de benef. VII 2, 2: voluptas . . . res humilis, membrorum turpium aut vilium ministerio veniens, exitu foeda; ep. 26, 2: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt. Deswegen fordert Seneca auf: relinque cor-

[1]) vgl. 111.

poris atque animi voluptates (ep. 84, 11), und erinnert mit den Worten: proice quaecumque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat (ep. 51, 13) an den biblischen Befehl, das Auge auszureißen, das einen ärgert.

## Kap. 12.

## Die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des Leibes[1]).

Zum Schluß kommen noch eine Reihe Stellen in Betracht, bei denen es sich ebenfalls nicht um Metaphern handelt, sondern um Eigenschaften des Körpers, die in den bis jetzt besprochenen Formulierungen noch nicht zum Ausdruck gekommen sind. Hier ist das sprachliche Mittel, wenn auch nicht ausschließlich, so doch oft, das Adjektiv.

Zuerst die Unwichtigkeit des Leibes: Den Gedanken seines kynischen Freundes Demetrius hat sich Seneca zu eigen gemacht: de prov. 5, 5: hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini: 'hoc unum' inquit 'de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis; . . . vultis aliquam partem corporis? sumite; non magnam rem promitto, cito totum relinquam'. Der Leib ist notwendig, aber nicht wichtig: ep. 23, 6: corpusculum quoque, etiam si nihil fieri sine illo potest, magis necessariam rem crede quam magnam. So ist auch das Leben überhaupt etwas Unwichtiges. N. q. VI 32, 4: pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae. Das Leben als solches kommt auch verachteten Wesen zu: ep. 77, 6: non est res magna vivere: omnes servi tui vivunt, omnia animalia.

Der Weise betrachtet den Leib nicht als integrierenden Teil. ep. 71, 18: quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis: manet autem. ep. 9, 4: vide quam sit (sc. sapiens) se contentus: aliquando sui parte contentus est. si illi manum aut morbus aut hostis exciderit, si quis oculum vel oculos casus excusserit, reliquiae illi suae satisfacient, et erit imminuto corpore et amputato tam laetus, quam integro fuit.

[1]) Soweit das Deminutiv diese Wertung ausdrückt vgl. das Kap. über das Deminutiv.

ep. 65, 18: sapiens adsectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit[1]).

Damit gehört jene Ausdrucksweise zusammen, durch die die Seele = ich = dem Menschen gesetzt wird, so daß der Leib eigentlich als gar nicht zum Wesen des Menschen gehörend betrachtet wird[2]). Ep. 65, 22 sagt Seneca: cum visum erit, distraham cum illo (sc. corpusculo) societatem. Ähnlich ad Marc. 25, 1: . . . non est quod ad sepulcrum fili tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegimenta corporum. integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit. Entsprechend ist der Trostgrund ep. 74, 24: . . . non amicorum ille aut liberorum interitus, sed corporum est.

Oft berührt ist ferner der Gemeinplatz, daß die Krankheiten der Seele im Vergleich zu denen des Leibes die viel wichtigeren seien. Ep. 68, 6ff.: id . . . maxime tracta, quod in te esse infir-

---

[1]) cf. ep. 66, 23; 85, 27.

[2]) Sie läßt sich weit hinauf verfolgen. Immisch (Sprachliches zum Seelenschmetterling, Glotta 6 [1915] 198) macht darauf aufmerksam, daß bei der Trennung von Leib und Seele im alten Epos der Leib der *αὐτός* sei, während er in dem jungen *Ω* 54 nicht mehr der *αὐτός*, sondern *κωφὴ γαῖα* ist. Bei Plato ist am Schluß des Phaidon der tote Sokrates überhaupt nicht mehr Sokrates. Von Kleanthes überliefert Epiphanius: *Κλεάνθης ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν* (vgl. dazu und zum Folgenden Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa S. 34), und im Ps. plat. Axiochos 365e finden wir: *τῆς συγκρίσεως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς ἐς τὸν οἰκεῖον ἱδρυθείσης τόπον τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, wozu Corssen (Ciceros Quelle für Tusculanen I, Rh. M. 36, 516) Cicero Tusc. I 52 stellt: neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico . . . ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te. Vgl. Cic. Rep. VI 26. Cic frag. phil. V 96 ist der Leib nur ein appendix der Seele, welcher Ausdruck auch bei Ambros. expos. evang. s. Luc. VII 141 auftritt (animae caro fiat adpendix), der den Gedanken auch anders äußert: epist. 34, 6: quid tam homo, quam anima eius? und de bono mortis 27: anima est ergo quae utitur, corpus quod usui est; ac per hoc . . . aliud quod sumus, aliud quod nostrum est. Si quis animae pulchritudinem diligit, nos diligit: si quis corporis decorem diligit, non ipsum hominem, sed carnis diligit pulchritudinem, quae tamen cito marcescit et defluit. Philo, de Jos. 71: Ich brauche die Macht der Menschen nicht zu fürchten . . . *οὗτοί γε τὴν σώματος ἐπιγράφονται κυρείαν, οὐ τὴν κατ' ἐμέ· ἐγὼ γὰρ ἀπὸ τοῦ κρείττονος . . . χρηματίζω*. Quod. det. pot. insid. soleat 10: *ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος*, wofür ein später Beleg Plotin 47, 10; 35, 5 Kh.: *διττὸν τὸ ἡμεῖς: σῶμα = θηρίον ζῳωθέν* und *ἀληθὴς ἄνθρωπος* (vgl. Rohde, Psyche II 184 Anm. 2). Eine späte, aber bezeichnende Spielerei bei Ps. Plut. de vita et poesi Hom. 123.

missimum senties. nota habet sui quisque corporis vitia. itaque alius vomitu levat stomachum, alius frequenti cibo fulcit, alius interposito ieiunio corpus exhaurit et purgat. . . . in cetera neglegentes huic, a quo saepe infestantur, occurrunt: sic in animo nostro sunt quaedem quasi causariae partes, quibus adhibenda curatio est. quid in otio facio? ulcus meum curo. si ostenderem tibi pedem turgidum, lividam manum aut contracti cruris aridos nervos, permitteres mihi uno loco iacere et fovere morbum meum: maius malum est hoc, quod non possum tibi ostendere: in pectore ipso collectio et vomica est. Wirkungsvoll ist die doppelte Bedeutung von pectus verwendet, und so sehr der Gedanke an sich topisch ist, so neu ist die Formulierung. Hier ist nicht wie sonst so oft trocken gesagt, nicht nur der Leib, sondern auch die Seele könne krank sein oder etwa: „den Leib pflegt ihr, die Seele nicht", sondern die Darstellung ist eine viel persönlichere, in der Darlegung des eigenen Ich gegebene, und ist mit der Selbstzergliederung zusammenzubringen, die Seneca nach dem Beispiel des pythagoreisierenden Sextius geübt hat[1]), die bei Epictet fortgeführt wird[2]), bei Marc Aurel noch ausgeprägter ist und bei Augustinus den Höhepunkt in den Confessiones erreicht. Das ist hier das Charakteristische, daß Seneca nicht, wie es in der Diatribe unendlich oft geschah, in einer Scheltrede die anderen, sondern sich selbst als krank hinstellt. Das bringt ihn menschlich näher. Er sagt ja selbst (9): non medicus, sed aeger hic habitat, und wehrt sich dagegen, ein Seelenarzt zu sein. Sogar der Name Senecas ist genannt (10). Dieses Hineinziehen des eigenen Innenlebens ins Zentrum der Betrachtung ist ein Hauptwirkungsmittel Senecas. Wie unfruchtbar und kalt klingen dagegen die von Plutarch in der Schrift animine an corporis affectiones sint peiores geäußerten Gedanken.

Für das Gebet an die Götter erhält Lucilius ep. 10, 4 den Rat: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis. Bei der Wahl eines Ferienaufenthaltes ist nicht nur der Leib maßgebend: non tantum corpori, sed etiam moribus salubrem locum eligere debemus (ep. 51, 4). Ep. 54, 6 klagt Seneca über seine Atmungsbeschwerden, fügt aber sofort bei: quomodo volet (sc. spiritus), dummodo non ex animo suspirem. Denn die geistigen

[1]) de ira III 36.
[2]) II 18.

Fähigkeiten des Menschen werden durch Krankheit nicht gehindert. Ep. 78, 20: corpus tuum valetudo tenet, non et animum. itaque cursoris moratur pedes, sutoris aut fabri manus impediet: si animus tibi esse in usu solet, suadebis docebis, audies disces, quaeres recordaberis. Wie wenig gemeinhin die Menschen auf die Gesundheit der Seele achten, tadelt ep. 53. Je schwerer der Leib krank sei, um so mehr merke das der Kranke, bei der Seele aber sei es gerade umgekehrt, weshalb auch dem Leibe größere Pflege zuteil werde (9): si aeger esses, curam intermisisses rei familiaris et forensia tibi negotia excidissent nec quemquam tanti putares, cui advocatus in remissione descenderes. toto animo id ageres, ut quam primum morbo liberareris: quid ergo? non et nunc idem facies? omnia impedimenta dimitte et vaca bonae menti. Auch darin steht ja die Seele höher, daß sie leichter heilbar ist: hoc inquam, interest inter consummatae sapientiae virum et alium procedentis, quod inter sanum et ex morbo gravi ac diutino emergentem, cui sanitatis loco est levior accessio: hic nisi adtendit, subinde gravatur et in eadem revolvitur, sapiens recidere non potest, ne incidere quidem amplius. corpori enim ad tempus bona valetudo est, quam medicus, etiam si reddidit, non praestat, saepe ad eundem, qui advocaverat, excitatur: animus semel in totum sanatur (ep. 72, 6).

Trotzdem legen die meisten Menschen allen Wert nur auf die Ausbildung des Leibes. Dies ist der Hauptgedanke von ep. 80. Seneca schildert zuerst die Situation: Er ist heute ungestört für sich, da alles ins Stadion eilte, woher der Lärm bis zu ihm dringt, ihn aber nicht stört, sondern die moralischen Reflexionen gerade in ihm hervorruft. Durch sie läßt er sich angeregt worden sein, den Aufwand an Mühe für Leib und Seele zu vergleichen. 2: cogito mecum, quam multi corpora exerceant, ingenia quam pauci: quantus ad spectaculum non fidele et lusorium fiat concursus, quanta sit circa artes bonas solitudo; quam inbecilli animo sint, quorum lacertos umerosque miramur. In inbecilli animo ist die ganze geistige Minderwertigkeit der Athleten zusammengefaßt. Wie einfältig ist es deshalb, ihre starken Schultern zu bewundern. Seneca stellt die landläufige Einschätzung an den Pranger und führt dann weiter aus, wie fruchtbar die Arbeit sei, die auf den Geist verwendet wird: illud maxime revolvo mecum: si corpus perduci exercitatione ad

hanc patientiam potest, qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat . . .: quanto facilius animus conroborari possit, ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus, ut conculcatus exsurgat. Drastisch werden hier durch die Fachausdrücke der Ringersprache den Faustschlägen in der Arena die Schicksalsschläge an die Seite gestellt. Die Begründung führt zu weiteren Folgerungen: corpus enim multis eget rebus, ut valeat: animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet. illis multo cibo, multa potione opus est, multo oleo, longa denique opera: tibi continget virtus sine apparatu, sine impensa. quicquid facere te potest bonum, tecum est. quid tibi opus est, ut sis bonus? *velle*. Wieder der große Nachdruck auf dem Willensmoment. quid autem melius potes velle quam eripere te huic servituti, quae omnes premit . . . Seneca fährt nicht etwa fort: das ziemt sich für einen so hochstrebenden Menschen, wie du es bist . . . , sondern er arbeitet auch hier mit dem äußersten Gegensatz, indem er an das Ehrgefühl in der Weise appelliert, daß er zeigt, daß sogar Menschen verachteten Standes (mancipia condicionis extremae et in his sordibus nata), die zum Niedern praedestiniert sind, mit der ganzen Kraft daraus herauszukommen streben. Also Appell an das römische Standesbewußtsein, wobei auch der übliche soziale Freiheitsbegriff nicht geachtet wird (5)[1]: itaque in tabulas vanum coicitur nomen libertatis, quam nec qui emerunt, habent nec qui vendiderunt: tibi des oportet istud bonum, a te petas. libera te primum metu mortis . . . — Jeder Gedanke ist topisch, und doch liegt darin, daß er nicht in lehrhafter Abhandlung, sondern in mit dem Innenleben Senecas in Verbindung gebrachter Überlegung (cogito mecum, illud maxime revolvo mecum) und mit dem Wunsch, ihn wirksam an den Schüler heranzubringen, schlagend und mit Hervorhebung der fruchtbarsten Motive gewendet ist, ein Etwas, das ihn neu und interessant erscheinen läßt.

Die Betrachtung der Unbeständigkeit und Krankheit[2]) des Leibes führt uns zuerst zum 11. Kap. der Cons. ad Marciam: Quid opus est partes deflere? tota flebilis vita est . . . mortalis nata es, mortales peperisti: putre ipsa fluidumque corpus et causis mor-

---

[1]) Vgl. z. B. auch ep. 44, 2ff.

[2]) Eine Übersicht über die mediz. Aussprüche bei Sen. cf. Marx (Abhandlg. d. G. d. W. Göttingen XXII 1877); über die mediz. Vergleiche bei Sen. cf. Steyns, Les Metaph. et Comparaisons d. Sen. le phil. 51 ff.

bisque petita[1]) sperasti tam inbecilla materia solida et aeterna gestasse? . . . hoc † videlicet illa Pythicis oraculis adscripta: NOSCE TE. quid est homo? quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu; non tempestate magna, ut dissiperis, opus est: ubicumque arietaveris, solveris. quid est homo? inbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens, ad omnis fortunae contumelias proiectum, cum bene lacertos exercuit, cuiuslibet ferae pabulum, cuiuslibet victima, ex infirmis fluidisque contextum et lineamentis exterioribus nitidum, frigoris, aestus, laboris impatiens, ipso rursus situ et otio iturum in tabem, alimenta metuens sua, quorum modo inopia deficit, modo copia rumpitur, anxiae sollicitaeque tutelae, precarii spiritus et male haerentis, †[2]) qua parum repentinum audiet ex improviso sonus auribus gravis excutit, sollicitudinis semper sibi nutrimentum[3]), vitiosum et inutile . . . numquid enim, ut concidat, magni res molimenti est? odor illi saporque et lassitudo et vigilia et umor et cibus et sine quibus vivere non potest mortifera sunt; quocumque se movit, statim infirmitatis suae conscium, non omne caelum ferens, aquarum novitatibus flatuque non familiaris aurae et tenuissimis causis atque offensionibus morbidum, putre, causarium, fletu vitam auspicatum, cum interim quantos tumultus hoc tam contemptum animal movet! Diese Klage gegen das menschliche Leben ist den Konsolationen eigentümlich, nur ist sie hier sehr ausgedehnt. Vor allem handelt es sich um die physische Hinfälligkeit und Schwäche des Menschen, nicht um eine ethische Einschätzung, wie auch der Gegensatz zum animus nicht betont wird, wie das etwa in einer Deklamation des Arellius Fuscus Pater der Fall ist, wo auch einige ähnliche Bezeichnungen für die Hinfälligkeit des Leibes sich finden. Sen. suas. 6, 5: humanorum operum custos memoria . . . in omnia te saecula sacratum dabit: nihil aliud intercidet quam corpus fragilitatis caducae, morbis obnoxium, casibus expositum, proscriptionibus obiectum; animus vero divina origine haustus, cui nec senectus

[1]) Stelle durch Becker geheilt (Berl. Ph. W. 1922, 548).

[2]) vgl. die Konjektur Beckers a. a. O. quem parvus repentino auditus ex improviso sonus auribus gravis excutit, „den ein geringes, plötzlich gehörtes, unvermutetes Geräusch, das den Ohren unangenehm ist, zum Stocken bringt". Wortfülle sei die Ursache der Verderbnis; Seneca wolle sagen, daß die kleinste Ursache den Spiritus des Menschen zum Stocken bringt. Von allen Heilverfahren schließt sich dieses am nächsten an die Worte an. Schwerfällig ist der Ausdruck auch jetzt noch.

[3]) cf. S. 102.

ulla nec mors, onerosi corporis vinculis exsolutus ad sedes suas et cognata sidera recurret[1]).

Im Vergleich zu diesem 11. Kapitel der Trostschrift an die Mutter bieten einzelne andere Stellen nur Einzelheiten. Die Vergänglichkeit kommt besonders in ep. 58, 23 ff. zum Ausdruck, wo von (Heraklit c. 49 a D.) ausgegangen wird: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. Vom Fluß wird auf den Menschen übergegangen: hoc in amne manifestius est quam in homine. sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus . . . 24: de homine dixi, fluvida materia et caduca et omnibus obnoxia causis . . . 27. inbecilli fluvidique inter vana constitimus . . . 29. corpusculum . . . 35. prosiliam ex aedificio putri ac ruenti. Durch diese über den ganzen Brief verteilten Stellen wird ein Gefühl der Vergänglichkeit angestrebt, eine leibmüde Stimmung zeigt sich, obwohl ein eigentlich dualistischer Gedanke nicht enthalten ist. Auch sonst wird der Leib oft als ein fluidum charakterisiert. Ep. 92, 10: inutilis caro et fluida. Nat. quaest. VI 2, 3: si vultis nihil timere, cogitate omnia esse metuenda; circumspicite, quam levibus causis discutiamur . . . — iam intellegetis nugatoria esse nos et inbecilla corpuscula, fluida, non magna molitione perdenda. Für die Zumutung, ut hoc corpus causarium ac fluidum periturumque, nisi subinde impletur, farcirem et viverem aegri minister, hat Seneca den Ausruf: o quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit! (nat. quaest. I Praef. 4). Der Mensch wird geboren als brevis et caduca res (nat. quaest. VI 1, 14). Sein Leib ist vom Tage der Geburt an der Willkür des Schicksals übergeben (ad Marc. 10,6).

Für die häufigen Klagen darüber, daß der Leib so leicht den Krankheiten unterworfen sei, liegt wohl eine Voraussetzung in der gesundheitlichen Konstitution Senecas[2]). Hierher gehört ep. 120, 15 ff: maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec, in quibus versatur, humilia iudicat et angusta, si exire non metuit. scit enim, quo exiturus sit, qui

[1]) Das will nicht heißen, daß Sen. seine Schilderungen aus der Rhetorenschule herhat. Vielmehr schöpfen die Rhetoren für dergleichen Aufputz aus der Popularphilosophie.

[2]) vgl. S. 32 ff.

unde venerit, meminit. non videmus, quam multa nos incommoda exagitent, quam male nobis conveniat hoc corpus? Es werden nun die Übel des Leibes aufgezählt: nunc de capite, nunc de ventre, nunc de pectore ac faucibus querimur. alias nervi nos, alias pedes vexant, nunc deiectio, nunc destillatio, aliquando superest sanguis, aliquando deest: hinc atque illinc temptamur et expellimur. hoc evenire solet in alieno habitantibus. Seneca stellt im folgenden nicht die Forderungen auf, die der vernünftigen Gesinnung einem solchen Leib gegenüber entsprechen, sondern er schildert beschämend das übliche verkehrte Handeln: at nos corpus tam putre sortiti nihilominus aeterna proponimus et in quantum potest aetas humana protendi, tantum spe occupamus, nulla contenti pecunia, nulla potentia. quid hac re fieri impudentius, quid stultius potest? Wie schnell und sicher kommt doch der Tod! Wer den Leib geringschätzt, hat zur Krankheit die rechte Einstellung. Ep. 78, 10: illud autem est, quod imperitos in vexatione corporis male habet: non adsueverunt animo esse contenti. multum illis cum corpore fuit. ideo vir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac divina parte versatur, cum hac querula et fragili quantum necesse est. Selbst aus Dingen, die dem Leib Freude machen, erwächst ihm Unheil. Ep. 24, 16: dic mortale tibi et fragile corpusculum esse, cui non ex iniuria tantum . . . denuntiabitur dolor: ipsae voluptates in tormenta vertuntur, epulae cruditatem adferunt, ebrietates nervorum torporem tremoremque, libidines pedum, manuum, articulorum omnium depravationes. Grelle und rücksichtslose Schilderung des durch Essen und Trinken kranken Leibes scheint Seneca Freude zu machen. Durch diese krasse Zeichnung äußert er seine Geringschätzung, z. B. ep. 95, 16ff. — Weniger wichtige Stellen: ad Helv. 11, 7; de ira II 10, 3; ep. 74, 33.

## Schluß.

Die vorliegende Arbeit ist als ein Beitrag zur Untersuchung der ethischen Adhortatio gedacht. Sie will die Art und Weise des adhortativen Stiles am Beispiel eines inhaltlich zentral gelegenen Problems, dem Urteil über Leib und Seele, aufzeigen. Die sprachliche, vorzüglich metaphorische, Einkleidung der Idee ist praktische Ausübung der Theorie eines ethisch aufrüttelnden Sprachstiles.

Da Seneca auf seine Hauptpunkte immer wieder zu sprechen kommt, ließ sich in inhaltlicher Beziehung ein Hinausgehen über den altstoischen Monismus in vielen Fällen feststellen. Dabei erhebt sich die Frage, ob in diesen Äußerungen, die sich auf fast alle Schriften Senecas, allerdings ganz ungleichmäßig, verteilen, eine gewisse Entwicklung wahrzunehmen ist. Es fällt sofort auf, daß der weitaus größte Teil unserer Stellen aus den Episteln stammt, zeitlich somit in die Altersjahre Senecas nach dem Rücktritt aus dem Staatsdienst gehört. Schon diese Umstände, Alter und Ungnade des Kaisers, lassen ein stärkeres Hervortreten pessimistischer Gedanken psychologisch leicht erklärbar erscheinen. Ebenso stehen unter stark dualistischem Eindruck die ebenfalls in die Zeit nach dem Rücktritt gehörenden Nat. quaest. Wenn in ihnen die Äußerungen, weil dem Stoff fernliegend, auch nicht zahlreich sind, so ist diese Schrift doch dadurch nachdrücklich in dualistische Beleuchtung gerückt, daß die Praef. zum I. Buch über das ganze Werk hin ihre Schatten wirft. In allen übrigen Schriften sind die Stellen nur gelegentliche, sich nicht hervordrängende; auszunehmen sind nur die Consolationen, die zugleich zeitlich die ersten der erhaltenen Schriften sind. Bei ihnen gehören dualistische Gedanken zur Topik der literarischen Gattung und sind deshalb schon aus diesem Grunde nicht gleichwertig neben entsprechende Äußerungen der Altersschriften zu stellen. In den Consolationen treten nur die

Bilder auf, die in den phaedonischen Gedankenkreis gehören und seit dem Axiochos fast in keiner Trostschrift fehlen. Die Gedanken sind nicht erkämpft; sie scheinen nicht die Frucht reifer Erfahrung, und es fehlt ihnen deshalb auch jene Durchschlagskraft, die das Wort nur besitzt, wenn der Pulsschlag einer Persönlichkeit in ihm weiterschlägt. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Stellen der Consolationen als eitel Deklamation nur rhetorisch zu werten seien. Zweifellos wirkt in ihnen noch etwas nach von jenem echten jugendlichen Idealismus, der Seneca der Askese der Sextier folgen ließ, teilweise vielleicht auch von den Erfahrungen des Exils.

Daß sich in den Schriften, die zur Zeit der Macht und äußern Wirksamkeit Senecas geschrieben sind, dualistische Ideen seltener finden, spricht nur dafür, daß sie, wenn sie später unter geänderten Verhältnissen, als die Ungnade Neros einen gewaltsamen Tod nicht ausgeschlossen erscheinen ließ und zudem die Beschwerden des Alters, die sich bei der schwächlichen Gesundheit Senecas etwas früher als gewöhnlich geltend machten, das Leiden in den Vordergrund rückten, mit größerem Nachdruck auftreten, echt und wahr sind. Oft schließen sie sich an Erwähnung von Krankheiten an. Bezüglich ihres Wahrheitswertes möchte ich die Epistelstellen ganz besonders hervorheben. Hier ist der schroffe Dualismus nicht mehr topisch; hier sind diese Gedanken im Feuer eines Lebens voll von Schicksalsschlägen und Irrungen erkämpft. Seneca bestreitet nicht, daß er oft in die Irre gegangen ist. Bezeichnet er sich doch ep. 8,3 selbst als vom vielen Irren müde. Spät erst habe er den rechten Weg erkannt. Jetzt wolle er ihn andern zeigen: „rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro“, damit sie nicht wie er selbst noch als Greise lernen müssen (ep. 76,5: perge, Lucili, et propera, tibi ne et ipsi accidat, quod mihi, ut senex discas). Das klingt menschlich durchaus wahr, und wir haben kein Recht, das nur als Mache zu beurteilen. Zwischen den früheren Schriften und den Episteln liegt eine Verselbständigung, eine Verinnerlichung, aber sie zeigt sich zunächst nicht in Einzelheiten. Alles einzelne läßt sich auch sonst belegen. Jetzt spricht der durch Erfahrung reif und durch Enttäuschung tiefer gewordene Mensch, der zu der durch Kämpfe erprobten Sicherheit gekommen ist, daß sich nach dieser Lehre ein Leben führen lasse; er hat es ausgeprobt, stoische Lehre zu leben; er hat die Erkenntnis erlebt, was der Mensch

mit der stoischen Lehre machen kann. Zugleich besitzt Seneca eigentlich erst in den letzten Jahren seines Lebens, als er die Ungnade des Herrschers und ihre Folgen mutig ins Auge faßte, jene innere Freiheit, auf deren Fehlen der Anonymus π.ὕψ. 44 den Verfall aller Beredsamkeit schiebt, die nach ihm die notwendige Vorbedingung für jedes echte ὕψος ist. Er denkt zwar zunächst an die öffentliche Beredsamkeit. Seine Forderung gilt aber nicht minder für die Beredsamkeit der philosophischen Propaganda. Diese innere Freiheit erlangt Seneca erst in seinem Alter. Darin aber liegt ein fundamentaler Unterschied und Fortschritt.

Notwendig muß sich das im Stil äußern, und die Analyse vieler Stellen zeigt, daß dem so ist. Gerade manche der vorgeführten Briefstellen sind so persönlich gehalten und gestatten einen solchen Blick nicht nur in das innere Erleben des Menschen Seneca, sondern auch in den Willen, sein Erlebnis für andere Menschen fruchtbar zu machen, auf die Seelen anderer einzuwirken, daß dafür Bezeichnungen wie „Rhetorik und Deklamation" nicht am Platze sind. Wie herzlich nimmt er Anteil am Fortschritt des Schülers, wie bemüht er sich efficacia verba zu finden[1]). Die „Rhetorik" in seinen Briefen steht und fällt zum größten Teil mit seinen erzieherischen Absichten, seinem Bekehrungswillen. Nimmt man ihm den, so bleibt allerdings nichts als ein unerträglich hohles und aufdringliches Pathos eines eiteln Literaten, der sich im Glanze seiner Worte spiegelt. Aber nichts berechtigt dazu, ihm den Bekehrungswillen abzusprechen, im Gegenteil. Freilich beruht das Mittel, durch das der Heilswille wirkt, zum Teil auf dem Wort, und zwar für die Alten in noch höherem Grade als für uns, obwohl bei literarischen Erscheinungen, die stark auf die Geister wirken, sie aufreizen und aufwühlen, auch noch für uns ein größerer Teil der Wirkung im sprachlichen Ausdruck, im Stil liegt, als wir gemeinhin zugeben. Bei Nietzsche z. B. wirken nicht nur die Gedanken, sondern ebenso sein Stil, der ihn in wunderbar persönlicher Art die Gedanken in die Seele des Lesers hineinbohren, hineinhämmern läßt. Man wirft Seneca vor, daß er durch seine Antithesen, seine Wortspiele, seine geistreichen Einfälle glänzen und blenden wollte, bedenkt aber dabei nicht, daß ihm diese Einfälle

[1]) Vgl. Einleitung.

viel ungesuchter kamen als einem andern, bedenkt dabei ferner nicht, daß ein so feiner Kritiker wie der Verfasser von *περὶ ὕψ.* 41 bemerkt, daß Sätze mit zu klangvoller Gleichmäßigkeit den Nachdruck der Worte nicht vermehren, sondern, da der Zuhörer die kommenden Wendungen jeweils voraussieht und deshalb dem Redner vorauseilt, die Aufmerksamkeit von der Sache ablenken. Seneca aber will gerade nachdrücklich sein, will die Aufmerksamkeit fesseln. Deshalb beständig diese unerwarteten Wendungen, dieses Anpacken des Lesers immer wieder von einer neuen Seite. Er erstrebt nicht ein docere, ein demonstrare seiner Wahrheiten, sondern ein flectere der Seelen. So erklärt sich das unaufhörliche Stoßen, Zureden, Überrumpeln, gewaltsame Zufassen.

Niemand bestreitet, daß dieser Stil für unser Ohr auf die Dauer ermüdend wirkt. Aber für die Nerven und Seelen des antiken Menschen, enger gefaßt für die Zeitgenossen Senecas, die an das antike Wort und die Macht seines Klanges gewöhnt waren und sie auf sich wirken ließen, hatte dieser Stil durchdringende Kraft. In aller nur wünschbaren Klarheit zeigt sich das in der Aufnahme, die Seneca vor allem bei der vornehmen Jugend seiner Zeit fand, bei der er der meistgelesene Autor war, die nur ihn gelten ließ [1]). An sie wandte er sich ja zunächst. Da ist der Brief als die Form zu betrachten, in der der feine Römer zu seiner Gesellschaft spricht. Die Plebs hatte diese Lehre weniger nötig — für ihre Bedürfnisse war von mancher anderen Seite gesorgt —, wohl aber der vornehme Römer, der, nachdem er den Glauben der Volksreligion längst aufgegeben hatte, einen neuen innern Halt suchen mußte. Diesen will ihm Seneca mit seiner stoisch-römischen Adelsethik bringen, allerdings ohne nationale oder soziale Schranken aufzurichten. Daß Versuche dieser Art letztlich scheitern mußten, ist für ihre Urheber kein Vorwurf.

---

[1]) Quint. inst. X 1,125.

# Register.

## I. Rhetorisches.


Affektenstil 3ff., 106.
Analysierung des eigenen Ich 113.
Anrede an den Adressaten 67f.
Antithesen 68, 82, 121.
Bildhäufung 88.
Deminutiv 109—118.
Eindringlichkeit 7f., 51, 150f.
ἐνάργεια 13f.
Fabianus Papirius 8f.
Fremdwort 14, 18, 33.
Klimax 98.
Metaphorntheorie 11ff.
Metaphernübertragung 76f.
Paradoxie 102.
Personifizierung 107, 110, 111, 125.
Philosophenstil 2ff.
Plural bei Ermahnung an Einzelperson 82.
Quintilian über Seneca 10, 151.
Rhetorenschulen 124ff.
Selbstbewußtheit im Ausdruck 69.
Singular u. Plural 99f.
Stilurteile Senecas 7ff.
Turpia 15ff., 130.
Umwertung der Werte 135f.
Variation 15, 81.
Zerlegung 89.


## II. Leib und Seele.


Ägypten (= Körperlichkeit) 63, 72.
Anaxagoras 69.
Anaxarch 79.
Antiphon 22.
ἀπόταξις 44.
Appendix 141.
Arbeitshaus 75.
Aristoteles 23, 69.
Askese 21, 22.
Askese Senecas 30, 32.
Athlet 98, 143.
Bauch 23, 122—128, 132f.
Befleckung 21f, 26, 28, 42, 56, 74, 120f., 129 134ff.
Bürger — Verbannter 43.
Christentum 27, 72.
Cicero 27.
Contubernium 64, 75.
Corpusculum 109—118.
Deminutiv 24, 109—118.
Demokrit 78.
Dienstverhältnis 38—41, 43, 59, 74f.
Diesseitsfreudigkeit 20.
Diogenes von Apollonia 69.
Dionysische Religion 20.
Dunkelheit 28, 65, 137.
Eheverhältnis 52.
Empedokles 22, 69.
Epiktet 24, 34, 101, 117.
Epikur 23, 69, 118f.
Erde (= Leib) 20, 24.
Erlösung 20.
Erlösungssehnsucht 21.
Erziehung Senecas 31.
Feindschaft zw. L. u. S. 20 ff., 27, 39, 58ff.
Feinschmecker 124, 130.
Feldherr 55ff.
Fesseln 21, 38, 40.
Fleisch 26, 28, 34, 118—122.
Flußvergleich 67, 146.
Folliculus 78.
Freiheit, ethische 29ff., 45f., 144.
Fremde 60—76, 81.
Freundschaft zw. L. u. S. 42.

Gang, aufrechter, des Menschen 103—109.
Geburtstag 29, 136.
Gefängnis 21, 25f., 37—42, 49f., 53ff.
Gefäß 77—84.
Genossenschaft 38, 42, 45, 59, 74.
Gerichtsverhandlung 37.
Geschlechtsverhältnis 44.
Geschwisterverhältnis 43.
Gesundheit Senecas 32—34.
Gewissenserforschung 135.
Gläubiger — Schuldner 48, 52.
Gnosis 27.
Gott: Seele = Welt: Leib 45, 56, 71.
Gottähnlichkeit, -gleichheit 22, 41, 69f., 94ff., 104ff., 107, 115, 136, 138ff., 145, 147.
Grab 21f., 28, 41ff., 54, 101.
Gula 31, 122, 125.
Güterlehre 70, 86, 114, 138.
Gymnastik 98, 109.
Haarvergleich 80.
Hausmetapher 45, 60—76, 111.
Hausvater 74.
Heimat, siehe Fremde.
Henkersknecht 55.
Herberge 60, 68
Ps. Heraklit 34.
Herrschen — Dienen 38, 41, 43f., 48, 55, 57f.
Hilflosigkeit 24, 140—147.
Himmelfahrt, Himmelsreise 26, 91.
Hinfälligkeit 41, 80, 140—147.
Hindernis 134—140.
Höhle 76f.
Homer 20.
Hülle 78, 84.
Ich 136, 140f.
Jenseits 69.
Juristisches 36ff.
Kampf 29, 57.
Kind: secundae = Seele: Leib 80.
Kleanthes 24, 39.
Kleidvergleich 24, 71, 73, 84—91.
Kleinheit des Leibes 70f., 93, 100, 125.
Kleinheit des Magens 124.
Knechtschaft 38f., 43f.
König 39, 43, 49, 55, 58.
Körperpflege 29.
Kot 24, 129.
Kränklichkeit Senecas 32.
Krankheiten der Seele, des Leibes 141—146.
Krantor 34.
Kreterzitat 123.
Laktanz und Seneca 83.
Last 21, 121, 134—140.
Leben 60, 136, 145.
Lehrer — Schüler 59.
Leihvertrag 47.
Lenkerin 43, 58.
Liebhaber 47.
Lineamenta 83.
Löwe im Käfig 54.
Lyrik, Pessimismus in der, 22.
Magen 122—128.
Manichäismus 27.
Medizinisches 71, 80, 144.
Mensch, wahrer 20, 82f., cf. Ich.
Menschenschicksal 20.
Mietsverhältnis 38, 48, 62.
Militärisches 40, 49.
Muschelvergleich 43, 77f.
Mysterienreligionen 27, 91.
Neuplatonismus 27f.
Neupythagoreismus 27f.
Nichtigkeit 140—147.
*ὀνάριον* 24.
Orphik 21.
Paulus 34.
Pferd 54.
Philon 28.
Philosophie 22.
Platon 22, 27.
Plotin 34.
Poena 29.
Pondus 29.
Poseidonios 25, 34, 120.
Prodikos 22, 34.
Propaganda, ethische 1.
Pythagoras 21.
Receptum 47f., 131.
Sack 81.
Sacrosanctitas 49.
Sarg 28, 102.
Schafhaut 82.
Schamgefühl, s. Turpia 99.
Schiedsrichter 49, 58.
Schiffmotiv 34, 39, 56, 66f.
Schmutz 129.
Schutz der Seele 61.
Schwere 28.
Schwertvergleich 86f.
Secundae 80, 82.
Seele, göttlich, s. Gottähnlichkeit.
Seelenschmetterling 141.
Seelenwanderung 22, 26.
Seeräuber, etruskische 101.
Selbstbesserung 2, 126, 142.
Selbstmord 64, 81.
Sexuelles 18, 127.
Sittengeschichte 30.
*σκῆνος* 71.
Sklaverei (siehe auch Herrschen) 45f.
Sonnenstrahlen 139.
Sordida 128—133.

Soziales 36ff.
*σωμάτιον* 23f., 116—118.
Sperling in der Schlinge 54.
Standesunterschiede 70.
Steuermann 39, 43, 56, 67.
Stoa, ältere 23.
Stoa, jüngere 27.
Sündenbewußtsein 21.
Tafelluxus 18, 124—126.
Tempel Christi 53, 71f.
Tiermotiv 10, 24, 79, 92—103, 108f., 121.
Tod, Todesgedanke 24, 28f., 42, 66—69, 74f., 80, 101, 124.
Tragödie, Pessimismus in der, 22.
Trunkenheit der Seele 22.
Tugendstreben 69.
Turpia 122, 128—133.
Tyrann 24, 39, 49.
Überlegenheit der Tiere 94.
Umhüllung d. Seele (s. Gefäß) 21, 28.
Unsterblichkeitsglaube 22, 26.
Unwichtigkeit d. Leibes 140—144.
Vater 43.
Verbannung 28, 43, 57, 60ff.
Vergänglichkeit 20, 41, 114, 146.
Vergil 27.
Verwalter 47.
Vomere 132.
Wagenlenker 55, 57, 59.
Weltall: Erde = Seele: Leib 57, 72
Werkzeug 58.
Widersprüche bei Seneca 111.
Wohnung 25, 28, 40, 42, 45, 50, 55f. 60.
Xenokrates 23.

## III. Textstellen.

Aeschylus Sept. 622: 118.
Ambros. Abrah. II 13: 74.
— bon. mort. 5: 55; 74.
25: 58.
26: 59.
27: 141.
— epist. 34, 6: 141.
37, 41: 59.
— exc. fratr. I 73: 55.
II 129: 58.
— hex. VI 39: 90.
46: 129.
— Jac. II 10: 58.
— inst. virg. 11: 58.
55: 91.
87: 90.
— interp. Job. IV 30: 67; 74.
— Isaac v. an. 54: 73.
61: 54.
65: 59.
— Luc. IV 65: 55.
VII 141: 141.
— Noe et arc. 38: 52; 74.
— parad. 16: 74.
— psalm. 40, 12: 102.
47, 7: 58.
118 Serm. 4, 7: 58.
11, 24: 59.
14, 30: 58.
— frag. 6 e libr. de sacr. (Ball. IV 908): 58.
Anaximenes 36, 1441b 20: 16.
Apul. met. 11, 24: 137.
Aristot. meteor. 4. 3, 380a 18: 12.
b 28: 12.
— rhet. 3. 2, 1405a 36 : 12.
b 5ff.: 16.
3. 11, 1411b 22: 13.
Ps.-Aristot. Probl. 937a, 36ff.: 116.
Arnob. nat. II 37: 84; 91.
70: 91.
76: 84.
III 12: 91.
19: 91.
Arrian. Anab. VII 2, 4: 62.
Auct. ad Her. IV 45: 14.
62: 14.
Auct. *π. ὕ.* 32, 6: 13.
41 : 151.
44 : 150.
August. civ. dei 11, 23: 55; 75.
12, 27: 55.
— contr. Iul. Pelag. 4, 15 vol. 10, 622 (Ben Par.): 101.
— mor. eccl. I 22, 41: 55.
August. serm. ed. Mai 136, 2: 59.
Avien. IV 36ff.: 14.
Cass. Dio 59, 19, 8: 33.
fr. 30. 2: 109.
Cato orat. 12, 1: 39.
Cic. Brut. 185: 1.
— Cat. 73 : 40.
77ff.: 63.
84 : 63.
— de or. III 155: 12.
159: 12.

Cic. divin. I 63: 40.
— epist. fam. IX 22 : 16f.
XII 16, 3: 16f.
— leg. I 26ff.: 63; 104.
39 : 40.
— nat. deor. I 113: 128.
II 37: 87.
140: 104.
— off. I 126ff.: 16f.
— opt. gen. 3: 1
— or. 62ff.: 2f.
69 : 1.
81 : 12f.
128 : 4.
134 : 12.
154 : 16f.
— part. or. 20: 14.
— phil. II 63: 132.
— Piso 13: 132.
19: 17; 122.
41, 66: 133.
— rep. VI 14ff.: 39.
26 : 141.
29 : 39.
— Scaur. 36: 40.
— Sest. 110: 133.
— Tusc. I 51 : 40; 62.
52 : 78; 83; 141.
58 : 40; 62.
74f.: 40.
II 61 : 26.
V 27 : 119.
99 : 132.
— frag. phil. 5, 96: 141.
Clem. Alex. strom. 4, 26, 163, 1: 72.
4, 26. 164, 3: 72.
4, 26, 165, 2: 73.
paed. 2, 10, 115, 3: 73.
2, 115 S 239 P: 89.
Cornut. Epidr. pg. 3, 3 L: 55.
Demetr. eloc. 223ff.: 5.
295ff.: 3.
Demokr. 159 D: 37.
Demosth. cor. 296: 128.
Dio Chrys. VI 13: 97.
22: 97.
IX : 97.
XII 59: 82.
Diog. Laert. IV 24: 34.
VI 65: 87.
IX 59: 79.
Diog. v. Oinoanda Frg. 32: 41.
Emped. 120 D.: 76.
126 D.: 84; 118.
Epicur. 156, 3 : 116.
278, 10 : 128.
278 Adn.: 123.
Epikur. epist. ad Her. 63: 78.
— Gnom. Vatic. 59 VdM.: 123.
Epigr. Gr. 651, 6 Kb.: 91.
Epikt. I 1, 11: 129.
2, 25: 132.
9, 11: 25.
16: 25.
25: 133.
33: 82.
13, 5: 76.
20, 17: 78; 89.
23, 1: 78; 89.
25, 21: 89.
II 5, 27: 89.
8, 12: 71.
9, 4: 133.
18 : 142.
IV 1, 78: 129.
100: 129.
11, 27: 129.
Epimen. 1 D.: 123.
Epiphan. Diels Dox. 592: 24; 141.
Eurip. Bakch. 746: 84; 118.
— Herakl. 1269: 84, 118.
— Hiket. 532ff.: 61.
Firm. Mat. astron. VIII praef.: 109.
Fronto p. 90, 17 N: 117.
91, 27 N: 117.
Ps. Gal. Protr. 3: 97.
21: 97.
Gell. N. A. 12, 2: 10.
Gorg. Hel. (D. II³ 252): 5.
— Rhet. b. Stob. flor. 1072, 15 H.: 66.
Greg. Naz. 25 p. 813 M.: 10.
Heges. V 53: 74; 102.
Ps. Herakl. ep. 5: 54.
9: 56.
Herm. Trism. VII 2 P.: 101.
Herodian I 6, 1: 128.
Herodt. V 4: 61: 136.
VII 46: 61.
Hes. Theog. 26: 123.
Hieron. epist. 3, 1: 118.
51, 4, 3: 53.
54, 13: 118.
124, 1, 4: 91.
— Jovin. II 10: 58.
342b: 131f.
Hist. Laus. Pallad. ep. 37: 52; 128.
Hom. *A* 3ff : 20.
*Z* 146ff.: 20.
*Φ* 464ff.: 20.
*X* 363: 20.
*ω* 54: 20; 141.
Hor. Sat. I 1, 45: 124.
2 : 18.
Jos. b. iud. VII 343: 72; 74.

Isokr. ep. IV 11: 116.
— panath. 267: 16.
Iuven. X 173: 117.
356: 111.
XV 142: 108.
Kleanthes bei Sext. a. m. 9, 90ff.: 24; 39.
Lact. inst. II 1, 14: 109.
2, 24: 73.
3, 8: 83.
12, 10f.: 57; 83.
III 18, 7: 73.
29, 16: 84.
IV 24, 9: 90.
25, 6: 57.
VII 2, 8: 73.
5, 13: 73; 90.
23: 59.
24: 57.
20, 11: 52.
— ira dei I 4: 73.
— opif. dei I 10ff.: 57; 83.
IV 24: 83.
XIX 9: 83; 90; 118.
Lucan. Phars. VI 721ff.: 53.
Lucif. reg. apost. VI p. 50, 5: 55.
Lucil. 75 M.: 123.
554ff. M.: 124.
622 M.: 78; 84.
1104 M.: 123.
Lucr. III 94: 41.
136ff.: 41.
281: 41.
396: 41.
440: 78.
554ff.: 78.
614: 85.
793: 78.
971: 41.
V 137: 78.
Lynk. bei Athen. 13, 584b: 116.
Manil. Astron. IV 896ff.: 105.
Marc Aurel I 17, 7: 118.
III 3: 82.
IV 39, 3: 118.
41: 101.
50, 3: 118.
VIII 37: 82; 129.
IX 3: 82.
24: 101.
X 38: 80; 82.
Max. Tyr. VII 4k: 89; 109.
5a: 54; 90.
e: 76.
VIII 8f.: 89.
IX 6a: 57.
b: 72.
Max. Tyr. X 1f.: 76.
5g: 76.
11: 101.
XXVII 5h: 76.
XXXVII 8a: 76.
XXXX 5a: 56.
Menand. (C. G. F. Mein. IV 271): 39.
Min. Fel. 17, 2: 108.
11: 108.
Muson. π. τροφ. 97H.: 131.
Neues Test. 1. Kor. 3, 17: 71.
6, 19: 71.
— 2. Kor. 5, 1ff: 71.
— Röm. 7, 4: 102.
— Tit. 1, 12: 123.
Novat. cib. Jud. 6: 55.
Orig. in Gen. hom. I 15: 52.
XVI 2: 73.
— Levit. hom. VIII 3: 136.
— in Math. p. 230: 136.
— sel. in. Gen. p. 58L: 90.
85L: 136.
Ovid. Met. I 84: 104.
Pallad. ep. 37: 52.
Patr. Apost. Diogn. 6: 59; 72.
— 2. Klem. V 5: 72.
IX 3: 72.
— Past. Herm. Sim. V 6, 5: 56; 72.
7, 1: 72.
Philemon frag. 3 (K. II 478): 104.
Philod 25, 19 Gomp.: 10.
— rhet. I 177S.: 14.
Philon. Alex. Abr. 74: 43.
— agric. 65: 63.
— anim. 11. Aucher p. 127: 105.
— gigant. 12ff.: 67; 101.
53: 85.
— Jos. 71: 43; 78; 141.
151: 43.
154: 129.
— leg. alleg. I 108: 42; 101.
II 49: 44.
55f.: 85.
59: 63.
III 42: 42; 63.
69ff.: 101.
71: 42.
84: 43.
138f.: 128.
145: 44.
151: 42.
191: 43.
— migr. Abr. 9: 42.
192: 85.
193: 79.
— opif. mund. 165: 43f.

Philon. post. Cain. 60: 47.
137: 79.
— praem. et poen. 120: 63.
— quis rer. div. her. 54: 63; 81.
— quod det. pot. insid. sol. 10: 141.
15: 42.
17: 76.
85: 105.
158: 42.
— quod Deus sit immut. 56: 85.
— sacr. Abel et Cain. 33: 128.
105: 43.
— somn. I 14: 67.
43: 85.
139: 41.
II 51: 129.
— spec. leg. IV 188: 101.
— vita Mois. I 184: 43.
II 211: 43.
— virt. 74: 42.
76: 78.
Ps.-Philon de mundo 605 M.: 105.
607 M.: 105.
Philost. v. Apoll. VIII 31: 54.
Pindar N. XI 15: 84.
Plat. Gorg. 513d: 38.
— Krat. 400c: 61.
— Phaed. 61ff.: 37.
62b, d: 37.
64c: 121; 139.
64d ff: 37.
65a: 121; 139.
66b: 22.
d: 38.
67a: 38.
c: 38; 61.
d: 38.
79c: 22.
e: 38.
80e ff.: 61; 129.
81b: 38.
c: 61.
82e: 38.
83d: 38.
87b, ff: 84.
Schluß: 141.
— Phaedr. 250c: 77.
284a: 67.
— Rep. 514a: 76.
515a: 76.
539e: 76.
585d: 38.
Plat. Theaet. 195a: 117.
— Tim. 38e: 38.
69c: 77.
81d: 38.
90a: 104f.
Ps.-Plat. Axioch. 365b: 61f.
e: 39; 62; 141
370b: 104.
d: 39.
Plin. n. h. 7, 171: 17.
26, 43: 48.
— epist. V 4, 2: 117.
X 18, 1: 117.
Plot. 47, 10; 35, 5 Kh.: 141.
Plut. cohib. ira 462f.: 10.
— coniug. praec. 142e: 52.
— cons. ad Apoll. 115b: 61.
119b: 117.
121b: 89.
— non posse suav. v. s. E. 1088d: 72.
e: 82.
1098c: 128.
— quomodo adulat. 54b: 123.
— san. tuend. 131d: 128.
135e: 38; 62; 64.
— tranq. an. 476a: 66.
Ps. Plut. de vita et poes. Hom. 123: 141.
124: 53; 101.
Poimandres VII 2: 91.
Procl. in rem publ. II 95, 11 K.: 84.
Prudent. apoth. 888: 76.
— hamart. praef. 53ff.: 60.
850: 76.
940: 76.
— perist. 5: 76.
358: 76.
Quint. inst. VI 3, 29: 17.
VIII 3, 45: 17.
6, 5: 12; 14.
6, 18: 12.
X 1, 125ff.: 10; 151.
Sall. Cat. 1, 1: 104.
1, 2: 39.
Salvian epist. V 2ff.: 60.
3: 84.
Schiller, das Ideal u. das Leben Str. 4: 102.
— die Künstler Str. 6, 1ff.: 60.
Script. Hist. Aug. Hadr. 25: 117.

Seneca ben. I 4, 5f.: 8.
10, 1ff.: 30.
II 29: 112
29, 1ff.: 96.
30, 1: 96.
34, 2: 14.
III 20, 1: 46.
29ff.: 92.
30, 4: 92.
31, 4: 93.
IV 6, 2: 112.
12, 1: 14.
13, 1: 115.
18, 2: 102.
31, 3: 18.
V 13, 1: 100.
17, 3: 30.
VII 2, 2: 139.
3: 100.
9, 3: 132.
26, 4: 133.
27, 3: 30.
— brev. v. IV 6: 133.
VII 1: 128.
XII 1: 71.
XVIII 5: 123.
XIX 1: 50.
— clem. I 3, 5: 50.
6, 3: 30.
— const. sap. 16, 4: 34.
— epist. 1, 1: 68.
2: 68.
3: 68.
5, 2: 30.
4: 29.
7: 69.
7, 12: 69.
8, 3: 149.
5: 29.
9, 4: 140.
10, 4: 142.
13, 1: 98.
8: 69.
16: 69.
14, 1f.: 29; 50.
15, 1ff.: 29; 97f.
2: 69; 138.
5: 98.
17, 4: 127.
9: 133.
18, 4: 132.
7: 69.
12: 69.
15: 69.
20, 1: 69.
10: 64.
21, 2: 69.
Seneca epist. 21, 11: 14; 128.
22, 11: 69.
23, 1ff.: 112.
3. 69.
6: 69; 112; 140.
24, 6: 114.
11: 69.
16ff.: 114; 135; 138; 147.
26, 1ff.: 134.
2: 139.
4: 135.
7: 135.
27, 9: 7
30, 2ff: 66.
4: 69.
15: 69.
31, 11: 69.
32, 3: 69.
38, 1: 8.
40, 4f.: 8.
41 : 137.
41, 2: 69.
4: 115.
6: 87.
44, 2ff.: 144.
45, 3: 33.
46, 1: 33.
47, 16: 86.
17: 46.
48, 2: 69.
51, 13: 69; 140.
53, 7: 69.
9: 143.
54, 1ff: 33.
4: 142.
5: 69.
6: 142.
55, 2: 33.
5: 127.
58, 23f.: 146.
26: 69.
27: 146.
29: 114; 146.
35: 66; 146.
59, 6: 11f
9: 15.
17: 70.
60, 2f.: 100.
4: 102.
61, 4: 69.
62, 1: 69.
63, 7: 69.
65, 1: 33.
16: 50; 111; 134.
17: 65.
18: 49; 141.

Seneca epist. 65, 19: 106.
20f.: 45; 50.
21f.: 65; 119.
22: 113; 141.
23: 30.
24: 45; 71.
66, 1ff.: 68; 101.
3: 138.
22: 47.
23: 141.
31: 69.
67, 1: 69.
68, 6ff.: 141.
7: 132.
9f.: 142.
70, 2: 69.
11: 66.
12: 50.
16: 48; 64.
19: 50.
20: 132.
21: 50.
71, 6: 69.
14: 48.
18: 140.
72, 6: 143.
73, 16: 48; 139.
74, 6: 14.
15: 95.
16: 95f.; 119.
17: 45.
18: 47.
24: 141.
33: 147.
75, 7: 9.
18ff.: 129.
76, 5: 69; 149.
8f.: 94.
9: 96.
14: 87.
25: 50.
77, 6: 93.
16: 81; 133; 140.
78, 1: 33.
10: 147.
20: 143.
79, 12: 50.
13: 69.
80, 1ff.: 143.
2: 98.
4: 95.
6: 71.
9f.: 87.
82, 8: 69.
20: 9.
83, 24: 130; 132.
84, 11: 140.

Seneca epist. 85, 27: 141.
87, 16: 18.
18f.: 93.
19: 96.
88, 18: 98.
19: 100; 132.
34: 50; 76.
89, 13: 7.
18: 69; 125f.
21f.: 125f.
90, 13: 107.
19: 48.
91, 19: 132.
92, 6: 98.
10: 26; 120; 139; 146.
12f.: 86.
21: 15.
30: 107.
33: 47; 138.
34: 80.
93, 4: 69.
94, 54: 30.
56: 107.
95, 16ff.: 127; 147.
21: 132.
25: 132.
27: 132.
29ff.: 8.
32: 31.
97, 1: 69.
98, 2: 69.
17: 69.
99, 31: 99.
100 : 8.
100, 10: 5.
12: 11.
102, 21ff.: 135.
25: 88.
27: 64; 119; 129; 137.
104, 1: 33.
25: 69.
107, 3: 64.
108, 12: 9.
14: 127.
15ff.: 31; 69.
22ff.: 32.
110, 12: 130.
114, 10: 14f.
22ff.: 48.
24: 15.
26: 69; 126.
115, 1: 69.
117, 25: 69.
119, 3: 127.
120, 8: 69.

Seneca epist. 120 14ff.: 66; 68.
15ff.: 69; 146.
18: 47.
122, 4: 101; 121.
123, 3: 127.
124, 10: 69.
20f.: 94.
21: 97.
22: 112.
23: 95.
— Helv. 10 : 124f.
10, 3: 132.
6: 98.
11, 6: 48; 139.
7: 49; 115; 147.
13, 3: 139.
19, 2: 32.
— ira II 10, 3: 147.
28, 4: 65.
III 3, 2: 10.
15, 3: 50; 76.
17, 3: 133.
26, 4: 30.
36 : 142.
— Marc. 7, 1: 112.
10, 6 146.
11 : 144.
11, 3: 80; 83; 103; 133.
4: 102.
19, 1: 112.
22, 2: 128.
23, 1: 129.
2: 70.
24, 5: 49; 121.
25, 1: 85, 141.

Seneca nat. qu. I Praef. 4: 146.
5: 98.
10: 93.
12: 50.
I 16: 18.
III 18, 6f.: 129f.
7: 10.
V 4, 2: 132.
15, 3: 107.
VI 1ff.: 112.
1, 14: 146.
2, 3: 114; 146.
32, 4: 140.
8: 113.
— Polyb. IX 2: 49.
6: 49.
8: 49.
— prov. II 4: 84.
III 6: 124.
13: 132.
V 5: 140.
— remed. fort. II 7: —.
— tranq. an. 2, 11: 133.
11, 1f.: 47.
7: 64.
16, 3: 50.
— vit. beat. 4, 4: 115.
5, 1ff.: 99.
6, 1: 49; 99.
8, 2: 29.
9, 4: 100.
14, 3: 128.
17, 4: 33.
20, 5: 131.
22, 2: 34.
27, 4: 133.

Sen. rhet. contr. II Praef. 2: 9.
X Praef. 9: 124.
X 4, 3: 124.
— — suas. VI 5f.: 41; 145.
Serv. ad Aen. VI 724: 54.
Sext. adv. m. IX 90ff.: 24; 39.
Soph. Oed. Col. 1211ff.: 60.
Stob. ecl. [924]: 78.
Symmach. epist. II 22, 1: 118.
Tacit. ann. XV 45: 32.
63: 32f.
Teles 15, 11 H²: 62.
14: 116.
27, 2ff.: 66.

Tert. anim. 53: 53.
— scorp. 12: 91.
— ieiun. 6, p. 280, 7: 131.
Theophr. Fragm. bei Plut. de san. tu. 135e 38: 62; 64.
Varro bei Aug. civ. d. 19, 3: 79.
— Men. 547B: 79.
Vergil VI: 27.
VI 734: 41.
Vitruv II 1, 2: 104.
Xen. Cyr. VIII 7, 17ff.: 63.
19. 136.
— Mem. I 4, 9: 38.
11: 103.

## Vita.

Ich, Fritz Husner, Sohn des Friedr. Husner von Basel und der Marie, geb. Kaiser, bin am 6. Oktober 1893 in Basel geboren. Nach Besuch der Basler Primarschule und eines Teiles der Realschule machte ich die Gymnasialstudien in Feldkirch (Vorarlberg); das Reifezeugnis erwarb ich mir im Sommer 1916 an der Kantonsschule Sarnen. Im Wintersemester 1916/17 begann ich an der Universität Basel klassische Philologie und Geschichte zu studieren. Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 1923 zum Abschluß gebracht.

An Vorlesungen und Übungen durfte ich teilnehmen bei den Herren Professoren Baechtold, Baumgartner, Braun †, Dürr, Joël, Niedermann, Pfuhl, Rintelen, Fel. Stähelin, Stroux, VonderMühll, Jac. Wackernagel, denen ich zu großem Dank verpflichtet bin.